جورج إدوارد مور

الأخلاق



ترجمة: حمدي مهران

جورج إدوارد مور

الأخلاق





ترجمة: حمدي مهران

الأخلاق

جُورج إدوارد مُور

- المؤلف: جُورج إدوارد مُور
- العنوان: الأخلاق
- ترجمة: د. حمدي مهران
- طبعة آفاق الأولى 2024
- تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- مستشار النشر: سوسن بشير
- المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:
٢٧٨٨٥ / ٢٠٢٣
الترقيم الدولي: ISBN
978 - 977-765 - 402 - 9

Afaq for Publishing & Distribution

17 Mahmoud Basiony St, 6th floor, from Tallat Harb Sq, Cairo – Egypt
Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail: afaqbooks@yahoo.com

١٧ شارع محمود بسيوني – الدور السادس – متفرع من ميدان طلعت حرب – القاهرة – جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ – ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ – موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

afaqcairo **afaqcairo** **afaqcairopblsh**

جُورج إدوارد مُور

الأخــــلاق

ترجمة

د.حمدي مهران

آفاق للنشر والتوزيع

هذه ترجمة كتاب:

ETHICS

By: George Edward Moore (1912)

مُقدمة المُترجم

يُمثِّل هذا الكتاب محاولة فريدة في حقل الأخلاق، فقد حرص الفيلسوف البريطاني جورج إدوارد مُور(1873- 1958م) –مؤلِّف هذا العمل- أن يقدم لنا، بصورة مُركَّزة، أسلوبًا جديدًا في تناول القضايا الأخلاقية. فعلى الرغم من أن هذا العمل يُصنَّف ضمن المؤلفات المتعلقة بفلسفة الأخلاق، فإن قراءته تجعل المرء يشعر كأنه يسبح في بحر المنطق؛ فالكتاب مليء بالحُجج، والردود، والبراهين العقلية، ويمثِّل في مُجمله محاولة لمُراكمة المعرفة عبر الانتقال من فكرة إلى أخرى، ومن مبدأ إلى آخر، بعد التثبُّت من صدق كلٍّ منها. إنها محاولة لاختبار صدق الأقوال والمبادئ الشائعة عند الكتابة في حقل الأخلاق.

يقدم لنا المؤلف في هذا العمل -الصادر عام 1912م- نظرية أخلاقية مشهورة (النفعيَّة)، ثم يبدأ، عبر استخدام منهجه التحليلي، في عرض أفكارها الأساسية والدفاع عنها، كموقفها من قضية تحديد الصواب والخطأ، وما ينبغي، أو لا ينبغي، فعله، ثم محاولة الوقوف على ما يُثبت حرية الإرادة، والقيمة الجوهرية للأشياء في هذا العالم. والكتاب يمثِّل تقريبًا عملية عرض موجزة لِمَا قدَّمه المؤلف من تصورات وأفكار في كتابه الشهير «مبادئ الأخلاق *Principia Ethica*» **عام 1903م.**

يُعَد مؤلِّف هذا الكتاب أحد رواد المنهج التحليلي، وهو أول من طبَّقه في حقل الأخلاق، ثم لحق به بعد ذلك صديقه برتراند رسل، ولودفيج فيتجنشتين، وآخرون. فقد بدأ في تطبيق هذا المنهج في مقالته المُبكرة «رفض المثالية *The Refutation of Idealism*» **عام 1903م، واستمر في تطبيقه بعد ذلك في العديد من أعماله بهدف كشف زيف الكثير من الموضوعات والنظريات التي يتداولها الفلاسفة دون تمحيص، والوقوف، في كل موضوع منها، على تعريفاتٍ واضحة جليَّة تخلو من أي لبْسٍ، وهو الهدف الأسمى لأي فكر فلسفي يسعى إلى الحقيقة. فقد كان مُور يرى أنَّ التناقضات والصعوبات التي يزخر بها تاريخ الفلسفة إنما تعود بالأساس إلى أنَّ الفلاسفة يطرحون أسئلة لا يدركون بشكلٍ واضحٍ المقصود بها! وأن تحليل الأفكار، والوقوف على تعريفات واضحة للأشياء التي نردِّدها سيجعل الوصول إلى الحقائق الفلسفية أسرع وأدق. لهذا كان دائمًا ما يطرح في أعماله الأسئلة الأساسية: فيقول: «ما معنى هذا بالضبط؟» أو «ما المقصود بذلك تحديدًا؟» أو «ما الذي يخول لنا أن نقول ذلك؟» فكان مولعًا بفكرة الوضوح،**

والبساطة، وأن يكون بناء النظرية الفلسفية مستندًا إلى قواعد فكرية واضحة، وخالية من أي غموضٍ أو التباسٍ. ونظرًا إلى غلبة هذا الأسلوب التحليلي على أعماله فقد اعتبر مؤرخو الفلسفة أن تراث مُور الفلسفي هو بمنزلة تحليلٍ ونقدٍ لأقوال الفلاسفة أكثر من كونه عرضًا وتنظيرًا لأقواله هو.

وُلِد جورج إدوارد مُور لأسرة ميسورة الحال، وتلقَّى تعليمًا راقيًا في صغره، والتحق مثل أبناء طبقته بجامعة كامبريدج عام 1892م، حيث تعرَّف هناك على صديقه برتراند رسل، الذي كان يسبقه في الدراسة بعامين، ونَصَحَه بدراسة الفلسفة، التي كانت الأنسب لطبيعة تفكيره. وقد أخذ مُور بالنصيحة، وبعد تخرُّجه انغمس في نشر مؤلفاته الأولى، وكتابة الأبحاث والمقالات الفلسفية، ثم بدأ في التدريس بالجامعة عام 1911، وحصل على درجة الدكتوراه عام 1913، واستمر في التدريس بجامعة كامبريدج لمدة ثمانية وعشرين عامًا، بالإضافة إلى رئاسته لتحرير «مجلة مايند» Mind الشهيرة من عام 1921 وحتى عام 1947. وقد أنتج لنا عددًا من المؤلفات المهمة، استطاع من خلالها أن ينشر منهجه التحليلي، وأن يُسقط الفلسفة المثالية من عليائها، وأن يُعيد الاعتبار إلى فكرة الإدراك الفطري Common sense **كمصدرٍ للمعرفة.**

ولعلَّ الكثير من قُرَّاء العربية لم يسمعوا بجورج إدوارد مُور من قبل، أو ربما سمعوا به ولم يقرؤوا له شيئًا، فالحقيقة أن الجهد المبذول في ترجمة أعماله إلى العربية يكاد يكون معدومًا، فالرجل، رغم مكانته الكبيرة بين فلاسفة القرن العشرين، وتأثيره الواسع في مُفكِّري زمنه، بل وحتى من جاؤوا بعده؛ لم ينَل الاهتمام الذي يستحقه من المترجمين العرب، ونادرًا ما يُقابل قارئ العربية شيئًا مُترجَمًا من أعماله؛ لهذا أتمنى أن تكون هذه الترجمة بداية طيبة لتغيير هذا الوضع، وأن نشهد مزيدًا من أعمال هذا الفيلسوف الكبير مُترجَمة إلى العربية في القريب العاجل.

المترجم

الفصل الأول

النفعيَّة

على الرغم من كَمِّ الوقت والجهد الذي أنفقناه في دراسة الأخلاق، فإنها كانت -ولا تزال- موضوعًا يشتمل على قدرٍ هائلٍ من الاختلاف في الرأي. نعم، هناك بالفعل بعض المسائل الأخلاقية التي ليس عليها خلافٌ يُذكَر؛ فالجميع تقريبًا متفقون على أن هناك بعضَ الأفعال الواجب علينا تجنُّبها بشكلٍ عام؛ وأنه من الأفضل، بشكلٍ عامٍّ أيضًا، أن نتصرَّف بطريقةٍ مُحددة، في ظل ظروف بعينها تتكرر باستمرارٍ، وليس بأي طريقة سواها. كما أنَّ هناك اتفاقًا عامًّا -إلى حدٍّ ما- فيما يتعلق ببعض الأمور التي تحدث في العالم، وأنه سيكون من الأفضل لو لم تحدث مطلقًا، أو على الأقل لا تحدث كثيرًا كما هو الحال الآن؛ وأن هناك أمورًا أخرى، من الأفضل أن تحدث بمعدلٍ أكبر مما هي عليه اليوم. لكن هناك الكثير من المسائل، حتى من هذا النوع، يقع فيها اختلافٌ كبيرٌ في الآراء. فالأفعال التي يرى بعض الفلاسفة أنها خاطئة بشكلٍ عامٍّ، يرى البعض الآخر أنها صحيحة، والأحداث التي يعتبرها البعض شرًّا، يعتبرها البعض الآخر خيرًا.

وعندما نتناول المسائل شديدة الجوهرية، يُصبِح الاختلاف في الرأي أكثر وضوحًا. في الواقع، لم يكن اهتمام الفلاسفة الأخلاقيين مُنصبًّا بشكلٍ كبيرٍ على إرساء قواعد تخبرنا أن طُرقًا معينة للتصرف هي الصائبة دائمًا، وطُرقًا أخرى خاطئة دائمًا، ولا حتى كتابة قوائم بالأشياء الخيِّرة والشريرة؛ وإنما بمحاولة الإجابة عن أسئلة أشد عمومية وأساسية، كالأسئلة التالية:

ماذا نقصد عندما نقول عن فعلٍ معينٍ إنه صائب أو علينا القيام به؟

وماذا نقصد عندما نصِف حالة أحد الأشياء بأنها خيرٌ أو شرٌّ؟

هل يمكننا اكتشاف أي سِمة عامة تشترك فيها جميع الأفعال الصائبة وحدها، بغض النظر عن أي اختلاف يقع بين تلك الأفعال في سائر النواحي الأخرى؟

وهل يمكننا بالمثل اكتشاف أي خاصية يشترك فيها جميع الأشياء «الخيِّرة»، والتي لا تكون موجودة إلا في الأشياء الخيِّرة وحدها؟

أو هل يمكننا اكتشاف سببٍ واحدٍ، يَصْدُق على جميع الأفعال الصائبة على قدم المساواة، والذي يكون، في كل حالة منها، سببًا في جعل الفعل صائبًا، عندما يكون صائبًا؟

وهل يمكننا، بالمثل، اكتشاف السبب الذي يجعل الشيء خيرًا، عندما يكون خيرًا، وبالتالي يمثِّل سببًا أيضًا في تفضيل بعض الأشياء على غيرها، عندما تكون أفضل من غيرها؟ أم ربما لا وجود لمثل هذا السبب في كلتا الحالتين؟

إنَّ مسائل من هذا النوع لا تزال موضع خلاف بين الفلاسفة الذين يطرحون آراء متباينة حولها. أتصور أن كل إجابة قدَّمها فيلسوفٌ عن هذه التساؤلات، قد رفضها العديدُ من الفلاسفة الآخرين. فلا يوجد بتاتًا أي إجماع في الرأي بين المتخصصين حول هذه المسائل الأخلاقية الأساسية، كما هو حادث مع العديد من الافتراضات الأساسية بحقلي الرياضيات والعلوم الطبيعية.

أود أن أتناول في هذا الكتاب مسائل من هذا النوع بالتحديد، التي يوجد حولها اختلافات جذرية في الرأي. ومن الطبيعي أن نستنتج من وجود الكثير من الاختلاف في الرأي حول تلك المسائل، أنَّ الوصول إلى الحقيقة بشأنها هو أمرٌ عويص. وأنا أعتقد أن هذا هو الحال بالفعل؛ فمن المُستبَعد أن تكون أي فرضية بالإيجاب(*) سبق تقديمها صحيحة بشكلٍ كاملٍ. أمَّا فيما يتعلق بالفرضيات السلبية -أي الفرضيات التي تخبرنا أنَّ بعض الإجابات المُقدَّمة خاطئة- فيبدو الوضع مختلفًا في الواقع. أعتقد أنه لدينا من المبررات ما يدعم يقيننا بأن بعض الفرضيات الإيجابية التي قُدِّمت غير صحيحة أكثر من تلك التي تدعم صحة أي فرضية منها؛ رغم أنه حتى هنا، ليس لدينا ما يبرر يقيننا هذا بشكلٍ كاملٍ.

(*) أي التي تُثبت صحة الموضوع المذكور. [المترجم].

ولكن حتى لو كان من المتعذَّر تبرير قبولنا أو رفضنا، بيقينٍ مطلق، لأي من الفرضيات البديلة التي يمكن اقتراحها، أعتقد أنه من المفيد أن نفكر بعناية في أهم تلك الفرضيات المتنافسة. إنَّ استيعاب أهم الآراء المتباينة المطروحة حول هذه المسائل، والتمييز بينها بوضوحٍ، لهو أمرٌ يستحق الجهد المبذول فيه، حتى لو كُنَّا مضطرين إلى الاعتراف بأن أفضل تلك الآراء لا يتمتع إلا بقدرٍ محدودٍ من الأرجحية، وأن أسوأها ليس لديه سوى احتمالية بسيطة بأن يكون صحيحًا. لذلك، ما سأحاول القيام به هو ما يلي: سأجتهد في أن أذكر أهم الآراء التي تتمسَّك -في رأيي- ببعض الأسئلة الأخلاقية الأساسية، وأنْ أميِّز بينها بشكلٍ واضحٍ. إنَّ بعض هذه الآراء يبدو لي أقرب إلى الحقيقة من غيره، لهذا سأحاول أن أُبيِّن أيُّها يَصْدُق عليه هذا الكلام. ولكن حتى عندما يبدو أن أحد تلك الأراء خاطئ بشكلٍ مؤكدٍ، وأنَّ رأيًا آخر أقرب -نوعًا

ما- إلى الصواب منه، مِن الصعب جدًّا أن نكون على يقينٍ تامٍّ من أن هذا الرأي الآخر صحيحٌ بشكلٍ قاطعٍ.

إنَّ إحدى الصعوبات الكبيرة التي تبرُز خلال النقاشات الأخلاقية هي تلك المتعلقة بتوضيح ما هو بالضبط السؤال الذي نريد الإجابة عنه. أقترح لتقليل هذه الصعوبة، أن أبدأ، في أول فصلين من هذا الكتاب، بذكر نظرية معينة، تبدو لي بسيطة بشكلٍ كبيرٍ، وسهلة الفهم. إنها -كما أرى- نظرية قريبة جدًّا من الحقيقة من بعض النواحي، لكنها خاطئة تمامًا من نواحٍ أخرى. وسبب اختياري أن أبدأ بها، أنني أعتقد أنها تُبرز بوضوحٍ الفرق بين عددٍ من المسائل المختلفة تمامًا عن بعضها، والتي عادة ما نخلط بينها. فإذا تمكَّنَّا، بعد ذكر هذه النظرية، من دراسة أهم الاعتراضات التي يمكن طرحها ضدها، لأسبابٍ مختلفة، أعتقد أننا سنكون بذلك قد تناولنا بشكلٍ شاملٍ أبرز موضوعات النقاش الأخلاقي على مستوى المبادئ الأساسية.

تنطلق هذه النظرية من الحقيقة المعروفة لنا والقائلة إنه غالبًا ما يكون لدينا حرية الاختيار بين عدة أفعال مختلفة، فيمكننا أن نفعل أيًّا منها إذا قررنا ذلك. والسؤال الذي لا يطرحه أحدٌ في مثل تلك الحالات، والذي سيتعيَّن علينا النظر فيه لاحقًا، هو هل لدينا حقًّا حرية الاختيار؟ بمعنى هل يمكننا حقًّا أن نختار أيَّ فعلٍ آخر غير ذلك الذي نختاره في النهاية؟ كل ما تفترضه النظرية هو أنه، في الكثير من الحالات، يكون هناك بالتأكيد عددٌ كبيرٌ من الأفعال المختلفة التي يمكننا القيام بأحدها إذا اخترنا ذلك، ومن ثمَّ، فنحن لدينا حرية الاختيار بهذا المعنى؛ بينما هناك أشياء أخرى لا يمكننا القيام بها، حتى لو اخترنا ذلك. يمكننا أن نقول إنها تفترض أنه في الكثير من الحالات، إذا اخترنا اختيارًا مختلفًا، فإننا نتصرَّف بشكلٍ مختلفٍ؛ ويبدو أن هذه حقيقة لا جدال فيها، وعلينا الاعتراف بها، حتى لو كنَّا نعتقد أن القضية لم تكن مطلقًا حول ما إذا كان في إمكاننا الاختيار بشكلٍ مختلفٍ أم لا. تفترض نظريتنا، إذن، أن العديد من أفعالنا تخضع لإرادتنا، بمعنى أنه إذا كنَّا قد اخترنا عدم القيام بالفعل، قبل أن نفعله، ما كنَّا فعلناه؛ أقترح هنا أن نطلِق على جميع الأفعال من هذا النوع «الأفعال الإرادية».

من الجدير بالذكر في هذا المقام أننا إذا قمنا بتعريف الأفعال الإرادية بهذه الطريقة، فليس من المؤكد بأي حالٍ من الأحوال أن جميعها، أو معظمها، قد اختيرت بإرادة حُرة. فمن المُحتمل جدًّا أنَّ عددًا هائلًا من الأفعال التي نقوم بها، والتي كان من الممكن أن نتجنَّبها إذا اخترنا ذلك، لم تكن نابعة -على الإطلاق- من إرادتنا الحرة. إنها فقط أفعال «إرادية»، بمعنى أنه كان يمكن لفعلٍ

إرادي معين أن يمنعها قبل حدوثها مباشرة؛ وليس بمعنى أنها في ذاتها نشأت عن طريق الإرادة الحرة. ولعله خروجٌ عن الاستخدام الشائع أن نصِف كلَّ هذه الأفعال بأنها «إرادية». ومع ذلك، لا أعتقد أنه من الاستخدام الشائع أن نقصر مُسمَّى «إرادية» على الأفعال النابعة فعلًا من الإرادة الحرة. أعتقد أن الأفعال التي أقترح أن تحمل هذا الاسم تحتاج بالتأكيد إلى اسمٍ يميزها، وهي كل تلك الأفعال التي كان من الممكن أن نمتنع عنها، قبل أن نفعلها مباشرة، إذا أردنا ذلك. ربما قد تعتقد أن جميع أفعالنا تقريبًا، أو حتى تلك التي تستحق أن نطلق عليها بشكلٍ صحيحٍ «أفعالنا»، هي «أفعال إرادية» بهذا المعنى؛ لذلك فإن استخدام هذا الاسم الخاص أمرٌ غير ضروري، ويكفي أن نذكرها ببساطة بقولنا «أفعالنا». أعتقد أن جميع الأفعال تقريبًا، التي سنفكر فيها عمومًا عندما نتحدث عن «أفعالنا»، هي من هذا النوع؛ بل وحتى في بعض السياقات، عندما نتحدث عن «الأفعال الإنسانية»، فإننا نشير حصريًّا إلى أفعالٍ من هذا النوع، لكن في سياقات أخرى، قد تكون هذه الطريقة في الكلام مُضلِّلة.

لا شك أن أجسادنا وعقولنا تقوم بأشياء باستمرارٍ، والتي من المؤكد أننا لا نستطيع منعها بمجرد الرغبة مسبقًا في عدم القيام بها، وبعض هذه الأشياء، على الأقل، يمكن أن تُسمَّى في سياقات معينة «أفعالنا». لذلك سيكون من المُربِك أن نتحدث عن «الأفعال الإنسانية» بشكلٍ عامٍّ، عندما نقصد فقط الأفعال «الإرادية» بالمعنى الذي حدَّدته سابقًا. لهذا، من الأفضل أن نمنح اسمًا خاصًّا لتلك الأفعال؛ ولا يمكنني التفكير في أي اسم أفضل من «الأفعال الإرادية». فإذا احتجنا إلى إجراء المزيد من التمييز داخل هذه الفئة، بأن نسمي تلك الأفعال التي نرغب في القيام بها بشكلٍ مؤكدٍ، يمكننا أن نسميها «الأفعال المقصودة».

تنص هذه النظرية، إذن، على أن عددًا كبيرًا من أفعالنا إرادية، بمعنى أنه كان في إمكاننا الامتناع عنها إذا اخترنا القيام بذلك. وهي لا تدَّعي أننا كنَّا قادرين على الامتناع عنها حقًّا؛ بل تقول فقط إننا لو اخترنا الامتناع، لَكُنَّا نجحنا في تحقيقه. وهي تهتم في المقام الأول بوضع بعض القواعد الكلية المطلَقة فيما يخص الظروف التي بموجبها تكون أفعال من هذا النوع صائبة أو خاطئة؛ يجب أو لا يجب القيام بها؛ وبالتالي يصبح من الواجب علينا أن نفعلها، أو لا نفعلها. لا شك أننا نعتقد أن بعض الأفعال الإرادية صائب والبعض الآخر خاطئ؛ وأن بعضها ينبغي لنا القيام به، والبعض الآخر لا ينبغي لنا القيام به؛ وأن من واجب المرء أن يقوم ببعضها، ومن واجبه ألا يقوم بالبعض الآخر. فهل هناك أفعال، باستثناء الأفعال الإرادية، يمكن أن نقول عنها

بصدقٍ إنها صائبة أو خاطئة؟ أو إنها أفعال كان يجب، أو لا يجب، القيام بها؟ وإذا كان الأمر كذلك، فبأي معنى، وتحت أي ظروف؟ هذا سؤال آخر لا تقدم هذه النظرية أي إجابة عنه. إنها تفترض فقط أنه يمكن قول هذه الأشياء بصدقٍ عن بعض الأفعال الإرادية، بغض النظر عمَّا إذا كان من الممكن قولها أيضًا عن الأفعال الأخرى أم لا. وبالتالي، فكلامها يقتصر بشكلٍ محددٍ على الأفعال الإرادية؛ وهي تطرح في هذا السياق الأسئلة التالية: هل يمكننا اكتشاف أي خاصية أو سِمة موجودة في جميع الأفعال الإرادية الصائبة، بالإضافة إلى حقيقة أنها صائبة، والتي لا يمكن -في الوقت نفسه- أن تكون موجودة في أي أفعال أخرى باستثناء الأفعال الصائبة؟ وبالمثل: هل يمكننا اكتشاف أي خاصية موجودة في جميع الأفعال الإرادية الخاطئة، بالإضافة إلى حقيقة أنها خاطئة، والتي لا يمكن -في الوقت نفسه- أن تكون موجودة في أي أفعال أخرى غير الأفعال الخاطئة؟ وأيضًا، فيما يتعلق بالكلمتين: «ينبغي» و«الواجب»، تريد هذه النظرية اكتشاف بعض الخصائص الموجودة بجميع الأفعال الإرادية التي «ينبغي» لنا القيام بها، أو التي من «واجبنا» القيام بها، والتي لا توجد إلا في تلك الأفعال الإرادية التي ينبغي لنا القيام بها؛ وبالمثل اكتشاف بعض الخصائص الموجودة بجميع الأفعال الإرادية التي «لا ينبغي» لنا القيام بها، والتي من «واجبنا» عدم القيام بها، والتي لا توجد إلا في تلك الأفعال. تعتقد هذه النظرية أنه من الممكن الوصول إلى إجابة بسيطة نسبيًّا لكل هذه الأسئلة. وتُشكِّل هذه الإجابة الجزء الأول من النظرية. إنها، كما أقول، إجابة بسيطة نسبيًّا؛ ولكن لا يمكن تحديدها بدقة إلا بإسهابٍ، وأعتقد أنه سيكون من النافع والمفيد أن نحاول تحديدها بدقة.

اعلَمْ، أولًا وقبل كل شيء، أنَّ هذه النظرية ترى أنه من الممكن، من الناحية النظرية على الأقل، ترتيب جميع الأفعال في مقياس معين وفقًا للمقدار الإجمالي لكلٍّ من «اللذة والألم» الناتجين عنها. ومن المهم للغاية أن ندرك أنها عندما تتحدث عن المقدار الإجمالي للذة والألم التي يسبِّبها فعلٌ ما، فهي تعني تمامًا ما تقوله. نعلم جميعًا أن العديد من أفعالنا تجلب اللذة والألم، ليس فقط لنا، ولكن أيضًا لغيرنا من البشر، وأحيانًا للحيوانات أيضًا. وأن نتائج أفعالنا، في هذا الصدد، لا تقتصر غالبًا على الأثر المباشر والفوري، وإنما تشمل أيضًا الأثر غير المباشر والبعيد، والذي يكون في بعض الأحيان على نفس القدر من الأهمية، أو حتى أكثر أهمية من الأثر المباشر. ولكن من أجل الوصول إلى المقدار الإجمالي للذة أو الألم الناجميْن عن فعلٍ ما، علينا بالطبع أن نأخذ في الحسبان جميع النتائج المترتبة عليه، القريبة والبعيدة، المباشرة وغير

المباشرة؛ ويجب أن نأخذ في الاعتبار أيضًا جميع الكائنات التي يمكن أن تشعر باللذة أو الألم، والتي يمكن أن تتأثر بهما في أي وقتٍ. أي أن الأمر لا يقتصر علينا نحن البشر، بل يشمل أيضًا سائر الحيوانات الأدنى منَّا، والتي قد يسبِّب لها هذا الفعل لذة أو ألمًا، حتى لو كان بشكلٍ غير مباشر؛ وكذلك أي كائنات أخرى في الكون، إنْ وُجدَت، يمكن أن تتأثر بنفس الطريقة.

يعتقد بعض الناس، مثلًا، أن هناك إلهًا أو أكثر للكون، وأنَّ هناك أرواحًا بلا جسدٍ يمكن أن تشعر باللذة أو الألم من أفعالنا؛ فإذا كان الأمر كذلك، يجب علينا، من أجل معرفة المقدار الإجمالي من اللذة أو الألم الذي يسبِّبه الفعل، أن نأخذ في الاعتبار، ليس فقط الملذات أو الآلام التي قد يسبِّبها للبشر والحيوانات على هذه الأرض، ولكن أيضًا لتلك الآلهة أو الأرواح. إذن، فإن هذه النظرية تعني بدقة ما تقوله عن المقدار الإجمالي للذة أو الألم الذي يسبِّبه الفعل. إنها تعني الكميات أو المقادير التي سنحصل عليها من هذا الفعل إذا استطعنا أن نحصر بالطبع جميع مقادير اللذة والألم؛ سواء كانت الآثار الناتجة عن الفعل مباشرة أو غير مباشرة، وبغض النظر عن طبيعة الكائنات التي تتأثر بها.

لكن إذا فهمنا المقدار الإجمالي للذة والألم الناجم عن فعل ما بهذا المعنى الدقيق، فمن الواضح، من الناحية النظرية على الأقل، أن هناك ستَّ حالات ممكنة هنا. أولها بالطبع أنه من الممكن نظريًّا (1) أن يجلب الفعل، بشكلٍ عامٍّ، بعض اللذة، ولكن من دون ألمٍ على الإطلاق؛ ومن الواضح أيضًا أنه من الممكن (2) أن يجلب الفعل كلًّا من اللذة والألم، لكن المقدار الإجمالي للذة أكبر من المقدار الإجمالي للألم. هاتان حالتان من ست حالات محتملة؛ ويمكن أن نجمع بينهما بالقول إن الفعل المذكور في كل حالة منهما، يجلب مقدارًا من اللذة يفوق مقدار الألم الذي يجلبه. بالطبع هذا الوصف، إذا شئنا الدقة التامة، ينطبق فقط على الحالة الثانية وحدها؛ لأن الفعل الذي لا يسبِّب أي ألم على الإطلاق، لا يمكن أن نقول عنه إنه يجلب لذة تفوق ما يجلبه من ألم. ولكن من المريح هنا أن يكون لدينا وصفٌ نعتبره يغطي كلتا الحالتين؛ فإذا اعتبرنا أن عدم وجود ألم على الإطلاق يعني مقدارًا من الألم يساوي صفرًا، إذن يمكن هنا أن نقول إن الفعل الذي يتسبَّب في بعض اللذة ولا يتسبب في أي قدرٍ من الألم، يجلب مقدارًا من اللذة يفوق مقدار الألم الذي يجلبه، لأن أي كمية موجبة أكبر من الصفر. لذلك أقترح، من أجل تسهيل الأمور، أن يكون حديثنا عن هاتين الحالتين -الأولى والثانية- كحالتين يجلب فيهما الفعل مقدارًا من اللذة يفوق مقدار ما يجلبه من الألم.

من الواضح أيضًا أن هناك حالتين أخريين، وهما أيضًا ممكنتان من الناحية النظرية (1) الحالة التي يجلِب فيها الفعل، في العموم، بعض الألم ولكن من دون أي لذة على الإطلاق، (2) الحالة التي يجلب فيها الفعل لذة وألمًا، ولكن يكون المقدار الإجمالي للألم أكبر من المقدار الإجمالي للذة. وفي كلتا الحالتين، أقترح للسبب الذي أوضحناه للتوِّ، أن يكون حديثنا عنهما كحالتين يجلب فيهما الفعل مقدارًا من الألم يفوق مقدار ما يجلبه من اللذة.

تبقى الآن حالتان أخريان، وهما ممكنتان من الناحية النظرية؛ (1) أنَّ الفعل لا يجلب أي لذة على الإطلاق، وأيضًا لا يجلب أي ألم على الإطلاق، (2) أنَّ الفعل يجلب كلًّا من اللذة والألم، وأن المقدار الإجمالي لكلٍّ منهما مساويًا للآخر تمامًا. ويمكننا في كلتا هاتين الحالتين أن نقول إنَّ الفعل المذكور لا يجلب لذة تفوق الألم، أو العكس.

لذلك، يَصِحُّ أن نقول إن جميع أنواع الأفعال، إما تجلب مقدارًا من اللذة يفوق مقدار الألم، وإما مقدارًا من الألم يفوق مقدار اللذة، وإما أنها لا تجلب أيًّا منهما؛ يغطي هذا التقسيم الثلاثي جميع الحالات الست المحتملة. ولكن، بالطبع، فيما يخص أي فعلين، يسبِّب كلاهما مقدارًا من اللذة يفوق مقدار الألم، أو مقدارًا من الألم يفوق مقدار اللذة، سيكون صحيحًا أن الزيادة التي يسبِّبها أحدهما ستكون أكبر أو أقل من تلك التي يسبِّبها الآخر. ولما كان الأمر كذلك، يمكن، من الناحية النظرية على الأقل، ترتيب جميع الأفعال في مقياس محدد يبدأ عند القمة بتلك الأفعال التي تجلب أكبر قدر من اللذة وأقل قدرٍ من الألم؛ ثم يتدرج نزولًا ليمرَّ على الحالات التي يكون فيها التفوق في مقدار اللذة على الألم أقل فأقل، حتى نصل إلى تلك الأفعال التي يتساوى فيها مقدار اللذة ومقدار الألم: ثم البدء مرة أخرى بتلك التي تجلب مقدارًا من الألم يفوق بقدرٍ ضئيلٍ مقدار اللذة؛ ثم يواصل النزول تدريجيًّا إلى الحالات التي يكون فيها التفوق في مقدار الألم على مقدار اللذة أكبر فأكبر؛ حتى نصل، في نهاية المقياس، إلى تلك الحالات التي يكون فيها تفوق مقدار الألم على مقدار اللذة أقصى ما يمكن.

أعتقد أن المبدأ الذي يسير هذا المقياس على أساسه سهل الفهم تمامًا، على الرغم من أنه لا يمكن تحديده بدقة إلا بطريقة معقدة إلى حدٍّ ما. المبدأ هو:

- أنَّ أي فعل يتسبب في زيادة اللذة على الألم سيأتي دائمًا في هذا المقياس بمرتبة أعلى من الفعل الذي يتسبب في زيادة أقل في اللذة على الألم، أو من الفعل الذي لا يتسبب في زيادة في اللذة على الألم أو زيادة في الألم على اللذة، أو من الفعل الذي يتسبَّب في زيادة الألم على اللذة.

- وأنَّ أي فعلٍ لا يتسبب في زيادة اللذة على الألم، أو زيادة الألم على اللذة سيأتي دائمًا في مرتبة أعلى من أي فعل يتسبَّب في زيادة الألم على اللذة.

- وأخيرًا، فإن أي فعل يتسبَّب في زيادة الألم على اللذة، سيأتي دائمًا في مرتبة أعلى من الفعل الذي يتسبَّب في زيادة أكبر للألم على اللذة.

من الواضح بالطبع أن هذا الوصف يتسم بالتعقيد إلى حدٍّ ما، ولكن حتى الآن، لا توجد في تصوري طريقة أبسط للتعبير بدقة عن المبدأ الذي يسير على أساسه هذا المقياس. وعندما نقول إن أحد الأفعال يأتي في المقياس بمرتبة أعلى من فعل آخر، فإننا قد نعني أيًّا من هذه الحالات الخمس المختلفة؛ ولا أجد أي تعبير بسيط ينطبق بدقة تامة على جميع الحالات الخمس.

أعتقد أنَّ من يكتبون في حقل الأخلاق اعتادوا التحدُّث بشكلٍ فضفاضٍ عن أي فعلٍ من الأفعال التي تأتي في مرتبة أعلى من غيرها في هذا المقياس، لأي سبب من هذه الأسباب الخمسة، باعتباره يجلب لذة أكبر من فعل آخر، أو يحقق توازنًا أكبر لصالح اللذة على الألم. فإذا قمنا مثلًا بمقارنة خمسة أفعال مختلفة، أحدها يأتي أعلى من البقية في هذا المقياس، فقد كان من المعتاد أن نقول إنَّ هذا الفعل من بين الخمسة هو الذي يجلب أقصى قدرٍ من اللذة، أو يحقق توازنًا أكبر لصالح اللذة على الألم. من الواضح أن التحدث بهذه الطريقة غير دقيقٍ بالمرة لأسبابٍ عديدة مختلفة. حيث يظهر بوضوحٍ -مثلًا- أن الفعل الذي يأتي في مرتبة أقل في المقياس قد ينتج عنه في الواقع لذة أكبر بكثيرٍ من تلك التي يتسبَّب فيها فعلٌ آخر بأعلى المقياس، شريطة أن يتبدَّد تأثير هذا القدر من اللذة من خلال تسبُّب نفس الفعل في قدرٍ أكبر من الألم. ومن الواضح أيضًا أنه قد يكون هناك فعلان، أحدهما أعلى في المقياس من الآخر، ولا يحقق أيٌّ منهما توازنًا لصالح اللذة على الألم، وإنما يتسبَّب كلاهما في مقدار من الألم يفوق مقدار اللذة. لهذه الأسباب وغيرها، من غير الدقيق بالمرة أن نقول إنَّ مكان الفعل في المقياس قد تم تحديده وفقًا للمقدار الإجمالي للذة التي يسبِّبها، أو وفقًا للتوازن الكلي لصالح اللذة على الألم. لكن طريقة الكلام هذه، على الرغم من عدم دقتها، مريحة للغاية؛ ويُعَد التعبير الأقل دقة من بين التعبيرين البديلين، هو الأكثر راحة في الكلام. فالأسهل كثيرًا أن يكون المرء قادرًا على الإشارة إلى أي فعلٍ يأتي في أعلى المقياس، والقول بأنه ببساطة يجلب لذة أكبر، بدلًا من القول، في كل مرة، أنه يحقق توازنًا أكبر لصالح اللذة على الألم.

لهذا أقترح تبنِّي هذه الطريقة الفضفاضة في الكلام، على الرغم من عدم دقتها، ولا أعتقد أن الأخذ بها سيؤدي إلى أي لبْسٍ، شريطة أن يكون مفهومًا بوضوحٍ منذ البداية أنني سأستخدم الكلمات بهذه الطريقة الفضفاضة. لذلك، يجب أن يكون مفهومًا تمامًا أنه عندما أتحدث من الآن فصاعدًا عن فعلٍ ما باعتباره يجلب لذة أكبر من فعل آخر، فإنني لا أعني بدقة ما أقوله، بل فقط أقصد أنَّ الفعل الأول مرتبطٌ بالفعل الآخر بإحدى الطرق الخمس التالية. أي أن الفعلين مرتبطان بعضهما ببعض إما (1) من خلال حقيقة أن كليهما يتسببان في زيادة مقدار اللذة على مقدار الألم، لكن الفعل الأول يقوم بذلك بقدرٍ أكبر من الآخر؛ وإما (2) من خلال حقيقة أن في الوقت الذي يتسبَّب فيه الفعل الأول في زيادة اللذة على الألم، فإن الفعل الآخر لا يتسبَّب في أي زيادة في اللذة على الألم، أو الألم على اللذة؛ وإما (3) من خلال حقيقة أن في الوقت الذي يتسبب فيه الفعل الأول في زيادة اللذة على الألم، فإن الفعل الآخر يتسبب في زيادة الألم على اللذة؛ وإما (4) من خلال حقيقة أن في الوقت الذي لا يتسبب فيه الفعل الأول في أي زيادة في اللذة على الألم أو الألم على اللذة فإن الفعل الآخر يتسبب في زيادة الألم على اللذة؛ وإما (5) من خلال حقيقة أن كليهما يتسبَّبان في زيادة مقدار الألم على مقدار اللذة، لكنَّ الفعل الأول يتسبَّب في زيادة أصغر من الفعل الآخر. يجب أن نتذكر أيضًا أنه في كل حالة سوف نتحدث عن المقدار الإجمالي للذة والألم الناجم عن الفعلين، وذلك بالمعنى الدقيق للكلمة؛ أي عبْر الأخذ في الاعتبار جميع الآثار المترتبة عليهما، مهما كانت بعيدة وغير مباشرة.

لكن الآن، إذا فهمنا العبارة القائلة بأن فعلًا ما يجلب لذة أكبر من فعل آخر بالمعنى الذي أوضحناه للتوِّ، فإننا نعبِّر بذلك عن المبدأ الأول على النحو المُطبَّق على الأفعال الإرادية، وهو المبدأ الذي تضعه النظرية المذكورة في خانة الصواب والخطأ. إنَّ المبدأ الأول بسيطٌ للغاية؛ لأنه يؤكد أنَّ الفعل الإرادي يكون صائبًا، عندما لا يكون في استطاعة الفاعل، حتى لو أراد، أن يقوم بأي فعل آخر بدلًا منه، والذي من شأنه أن يجلب له لذة أكبر من ذلك الفعل الذي قام به؛ وأنَّ الفعل الإرادي يكون خاطئًا، عندما يكون في استطاعة الفاعل، إذا أراد، القيام بفعل آخر بدلًا منه، والذي من شأنه أن يجلب له لذة أكبر من ذلك الفعل الذي قام به. علينا أن نتذكر هنا أن هذه النظرية لا تؤكد أن أي فاعل يمكن أن يختار أي فعل آخر غير الذي قام به بالفعل. إنها تؤكد فقط أنه في حالة جميع الأفعال الإرادية، في إمكان الفاعل التصرف بشكلٍ مختلفٍ، إذا كان اختار ذلك، لا أنه كان في إمكانه أن يختار حقًّا. وبالتالي، فهي لا تُجزم بأن الصواب والخطأ يتوقفان على ما

يمكن أن يختاره. وفيما يتعلق بهذا، فإنها لا تجزم بأي شيء على الإطلاق: فهي لا تؤكد ولا تنفي أن الصواب والخطأ يتوقفان على ذلك. إنها فقط تؤكد أنهما يتوقفان على ما كان يمكن أن يفعله، أو يمكن أن يفعله، إذا اختار ذلك. ففي كل حالة من حالات الفعل الإرادي، يمكن للإنسان، إذا كان قد اختار ذلك مُسبقًا، أن يقوم بفعل واحد آخر على الأقل بدلًا من الفعل الذي اختار القيام به. لقد كان هذا هو تعريف الفعل الإرادي: ومن المؤكد تمامًا أن هناك العديد من الأفعال التي تُعتبر «إرادية» بهذا المعنى. ما تؤكده هذه النظرية هو أنه ما دام كان هناك من بين الأفعال -التي كان في إمكان المرء القيام بها كبديلٍ للفعل المُختار- فعلٌ من الممكن أن يجلب لذة أكبر من تلك التي حصل عليها المرء، فإن الفعل الذي اختار القيام به سيكون دائمًا خطأ؛ لكن هذا يصدق على جميع الحالات الأخرى. هذا ما تؤكده نظريتنا إذا تذكرنا أنَّ عبارة «يجلب قدرًا أكبر من اللذة» .يجب فهمها هنا بالمعنى الفضفاض وغير الدقيق الموضَّح أعلاه

لكن سيكون من المريح، فيما يلي، أن نستعين بعبارة غير دقيقة أخرى في حديثنا عنها. إنها تؤكد، كما رأينا، أنَّ صحة أو خطأ الفعل الإرادي يتوقف على السؤال عما إذا كان هناك فعل، من بين جميع الأفعال الأخرى التي كان يمكن أن يقوم بها الفاعل -إذا كان قد اختار ذلك- من شأنه أن يجلب له لذة أكبر من تلك التي حصل عليها، أم لا. ولكن سيكون من غير المريح بالمرة أن نستخدم العبارة بأكملها، في كل مرة نذكر فيها النظرية، وأنا أقصد هنا عبارة «جميع الأفعال الأخرى التي كان يمكن أن يقوم بها الفاعل كبديلٍ للفعل المُختار، إذا كان قد اختار ذلك» لذلك، أقترح بدلًا من هذا أن نستخدم ببساطة عبارة «جميع الأفعال الأخرى التي كان في إمكانه القيام بها»، أو «التي كانت متاحة له». هذه العبارة، بالطبع، غير دقيقة، لأنه ليس صحيحًا تمامًا أن في إمكانه القيام بها، إذا لم يكن في إمكانه اختيارها: ولا تدَّعي نظريتنا أنه كان في إمكانه اختيارها. علاوة على ذلك، حتى لو كان صحيحًا أنه كان في إمكانه أحيانًا اختيار فعلٍ لم يختَره، فمن المؤكد تمامًا أن هذا لا يحدث دائمًا؛ فلا شك أنه في بعض الأحيان يكون اختيار فعل متاح له أن يختاره، أمرًا خارج سلطته. لذلك ليس صحيحًا أن جميع الأفعال التي كان في إمكانه القيام بها، إذا كان قد اختار ذلك، هي أفعال كان في إمكانه -حقًّا- القيام بها، حتى لو كان صحيحًا أن بعضها كذلك. لكن مع هذا، أقترح، من أجل الإيجاز، أن أتحدث عنها جميعًا على أنها أفعالٌ كان في إمكانه القيام بها. وفي رأيي أنَّ هذا -مرة أخرى- لن يؤدي إلى وقوع أي لبْسٍ، إذا كان مفهومًا للقارئ بوضوحٍ أنني أفعل ذلك. يجب، إذن، أن يكون مفهومًا بوضوحٍ أنه، عندما أتحدث

من الآن فصاعدًا عن جميع الأفعال التي كان يمكن أن يقوم بها الفاعل، أو كل تلك الأفعال المتاحة له في ظل ظروفٍ معينة، فإني أعني فقط كل الأفعال التي كان في إمكانه القيام بها، إذا كان قد اختار ذلك.

بعد أن فهمنا ما سبق، يمكننا الآن أنْ نُصيغ المبدأ الأول الذي تضعه نظريتنا بإيجازٍ تامٍّ بقولنا: «يكون الفعل الإرادي صائبًا، عندما لا يكون هناك فعلٌ آخر متاح للفاعل في ظل نفس الظروف ويحقق له لذة أكبر؛ ويكون خاطئًا في سائر الحالات الأخرى». هذه هي إجابة النظرية المذكورة عن التساؤلات التالية: ما هي الخاصية أو السمة التي تميِّز جميع الأفعال الإرادية الصائبة، والتي لا توجد إلا في الأفعال الإرادية الصائبة؟ وما هي الخاصية أو السمة التي تميز جميع الأفعال الإرادية الخاطئة، والتي لا توجد إلا في الأفعال الإرادية الخاطئة؟ لكنها تطرح أيضًا نفس الأسئلة فيما يتعلق بفئتين أخريين من الأفعال الإرادية -تلك التي ينبغي لنا القيام بها ولا ينبغي لنا القيام بها، وتلك التي من واجبنا القيام بها، أو من واجبنا عدم القيام بها. وتختلف إجابتها عن الأسئلة المتعلقة بهذه المفاهيم عن إجابتها عن السؤال المتعلق بالصواب والخطأ بطريقة هي في الواقع غير مهمة نسبيًّا، لكنها تستحق الانتباه.

لاحظنا هنا أن النظرية المذكورة لا تقول إن الفعل الإرادي يكون صائبًا فقط عندما يجلب لذة أكبر من أي فعلٍ آخر يمكن أن يقوم به الفاعل؛ بل إنها تؤكد فقط أن مثل هذا الفعل، لكي يكون صائبًا، يجب أن يجلب على الأقل قدرًا من اللذة يكافئ أي فعل آخر يمكن أن يقوم به الفاعل بدلًا منه. وهي تقتصر في تأكيداتها على ذلك للسبب التالي. من الواضح أنه من الممكن، من الناحية النظرية على الأقل، أن يكون متاحًا للفاعل في لحظة معينة، فعلان أو أكثر يمكن أن تجلب مقادير متساوية تمامًا من اللذة، في حين أن جميع تلك الأفعال تجلب -في الوقت نفسه- مقادير أكبر من أي بديلٍ آخر غيرها. وفي مثل هذه الحالات، ستقول نظريتنا إن أي فعلٍ من هذه الأفعال يُعتبَر صائبًا تمامًا. وبالتالي، فإنها تُقرُّ بأنه قد تكون هناك حالات لا يمكن فيها أن نقول إنَّ فعلًا بعينه هو الفعل الوحيد الصائب أمام الفاعل: أي إنه غالبًا ما يكون هناك عددٌ متباينٌ من الأفعال الصائبة؛ أو بعبارة أخرى، إن القول بأن الإنسان تصرَّف بشكلٍ صحيحٍ لا يعني بالضرورة أنه إذا فعل أي شيء آخر بدلًا من ذلك، لكان تصرفه خاطئًا. وهذا بالتأكيد يتوافق مع الفكر الشائع في هذا الأمر. فنحن جميعًا نقول دائمًا إن شخصًا ما قد تصرَّف بشكلٍ صائبٍ، ومع ذلك ربما إذا كان قد تصرف بشكلٍ مختلفٍ لكان على حقٍّ بنفس القدر: فقد يكون مُتاحًا أمامه عدة بدائل مختلفة،

ولا يمكن القول بأنَّ أيًّا منها خاطئ. هذا هو السبب في أن نظريتنا ترفض الالتزام بالرأي القائل بأن الفعل يكون صائبًا فقط عندما يجلب لذة أكبر من أي فعلٍ آخر متاح للفاعل. لأنه، إذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني أنه لا يوجد على الإطلاق بديلان يمكن أن يكونا صائبين على قدم المساواة، بل يجب أن يكون أحدهما دائمًا هو الخيار الصائب، والآخر خاطئ. لكنها في هذا الصدد بالتحديد ترى أن مفهومي «ينبغي» و«الواجب» يختلفان عن مفهوم «الصواب». فعندما نقول إنه «ينبغي» للإنسان القيام بعملٍ معين، أو أن من «واجبه» القيام به، فإننا نعني أنه سيكون من الخطأ بالنسبة إليه القيام بأي شيء آخر. ومن ثَمَّ تنص هذه النظرية على أنه في حالة «ينبغي» و«الواجب» قد نقول ما لا يمكننا قوله في حالة «الصواب»، أي «ينبغي» علينا القيام بالفعل، أو من «واجبنا» القيام به، فقط عندما يجلب قدرًا من اللذة يفوق ما سيجلبه أي فعل آخر يمكن أن نفعله بدلًا منه.

ينتج عن هذا التمييز عدة نتائج. أولًا: يترتب على ذلك أن الفعل الإرادي قد يكون «صائبًا» دون أن يكون فعلًا «ينبغي» لنا القيام به، أو من «واجبنا» القيام به. بالطبع، من واجبنا دائمًا أن نتصرف بشكلٍ صائبٍ، بمعنى أنه إذا لم نتصرف بشكلٍ صائبٍ، فإننا سنقوم دائمًا بما «لا ينبغي» لنا القيام به. لذلك، من الصحيح، إلى حدٍّ ما، أننا عندما نتصرف بشكلٍ صائبٍ، فإننا نقوم دائمًا بواجبنا ونفعل ما ينبغي لنا فعله. ولكن من غير الصحيح أنه عندما يكون فعل معين صائبًا، فمن واجبنا دائمًا القيام بهذا الفعل المعين دون غيره. هذا ليس صحيحًا، لأنه، من الناحية النظرية على الأقل، قد تحدث حالات تكون فيها بعض الأفعال الأخرى صائبة تمامًا، وفي مثل هذه الحالات، من الواضح أننا لسنا مُلزمين بتاتًا بفعلِ أحدها دون الآخر: فلو فعلنا أيًّا منها، سنكون قد قمنا بواجبنا وفعلنا ما ينبغي لنا فعله. وسيكون من التسرع أن نقول بكل ثقة إن مثل هذه الحالات لا تحدث عمليًّا. فنحن جميعًا نعتقد أنها تحدث بالفعل: ففي الكثير من الأحيان لا نكون مُلزمين بالقيام بفعلٍ معين دون غيره؛ حيث لا يهمُّ وقتها أيَّ فعل نختار. يجب علينا إذن أن نحتاط ولا نؤكد ذلك، لأنه إذا كان من واجبنا دائمًا التصرُّف بشكلٍ صائبٍ، فبالتالي أي فعل صائب، يُعتبَر من واجبنا دائمًا أن نقوم به. لكن الأمر ليس كذلك، لأنه حتى عندما يكون الفعل صائبًا، فإن هذا لا يعني أنه سيكون من الخطأ القيام بأي فعلٍ آخر بدلًا منه؛ في حين أنه إذا كان الفعل «واجبًا»، أو «ينبغي» لنا القيام به، فسيكون من الخطأ دائمًا القيام بأي فعل آخر بدلًا منه.

إذن، فالنتيجة الأولى المترتبة على هذا التمييز بين ما هو صواب، من ناحية، وما ينبغي لنا القيام به أو من واجبنا القيام به، من ناحية أخرى، هو أن الفعل الإرادي قد يكون صائبًا، دون أن يكون فعلًا «ينبغي» لنا القيام به، أو من «واجبنا» القيام به. ويترتب على ذلك ثانيًا أن العلاقة بين «الصواب» وما ينبغي لنا القيام به لا تماثل العلاقة بين «الخطأ» وما ينبغي لنا عدم القيام به. فكل فعل خاطئ هو أيضًا فعل لا ينبغي لنا القيام به، ومن واجبنا عدم القيام به. وأيضًا، بالعكس، كل فعل لا ينبغي لنا القيام به، أو من واجبنا عدم القيام به، هو فعل خاطئ. هذه المصطلحات السلبية الثلاثة مترابطة بشكلٍ دقيقٍ ومطلق. إن القول بأن الفعل خاطئ أو كان خاطئًا، يعني ضمنيًّا أنه لا ينبغي القيام به، أو ما كان ينبغي القيام به؛ ونفس الشيء ينطبق بالعكس أيضًا. ولكن في حالة «الصواب» وما «يجب»، فإن افتراضًا واحدًا فقط من الافتراضيْن المتعارضيْن يصح. فكل فعل ينبغي لنا القيام به أو من واجبنا القيام به، هو بالتأكيد صائب أيضًا؛ فوصفنا لفعلٍ معينٍ بإحدى الصفتين، يعني ضمنيًّا الصفة الأخرى. لكن هنا العكس غير صحيح؛ فكما رأينا، إذا قلنا إن الفعل «صائب» لا يعني ضمنيًّا أنه «ينبغي» القيام به، أو إنَّ من «واجبنا» القيام به: فقد يكون الفعل صائبًا، دون أن يصدق عليه أيٌّ من هذين الأمرين الآخرين. وهكذا، لا تتساوى العلاقة بين المفهوميْن الإيجابيين «صواب» وما «ينبغي القيام به» مع المفهومين السلبيين «خطأ» وما «ينبغي عدم القيام به». فالمفهومان الإيجابيان ليسا مرتبطين، في حين أن المفهومين السلبيين مرتبطان.

ثالثًا وأخيرًا، يترتب على ذلك أيضًا أنه في حين أن كل فعل إرادي، بلا استثناء، يجب أن يكون إما صائبًا وإما خاطئًا، فإنه ليس بالضرورة أن يكون صحيحًا أن كل فعل إرادي إما ينبغي لنا القيام به، أو لا ينبغي لنا القيام به، إما أنه من واجبنا القيام به، وإما من واجبنا عدم القيام به؛ بل على العكس من ذلك، هناك حالات متكررة لا يكون من واجبنا القيام بفعلٍ معين، ولا من واجبنا عدم القيام به. سيحدث هذا الأمر، كلما كان هناك بديلان أو أكثر من بين البدائل المتاحة لنا، وسيكون كلٌّ منها صحيحًا على قدم المساواة. ومن ثَمَّ، علينا ألا نفترض أنه حيثما كان لدينا مجموعة من الأفعال المتاحة أمامنا، فإن هناك دائمًا واحدًا منها (هذا إذا استطعنا معرفة أي واحد منها هو)، ينبغي لنا القيام به، في حين أن باقي الأفعال الموجودة خاطئة بالتأكيد. قد يكون صحيحًا تمامًا أننا غير مُلزَمين بالقيام بأي فعل من بينها، على الرغم من أنه يجب دائمًا أن يكون هناك فعلٌ واحدٌ على الأقل من الصائب القيام به.

بالتأكيد سيكون هناك فعلٌ واحدٌ ينبغي لنا القيام به، عندما يحدث في تلك الحالات أن يكون هناك فعلٌ واحدٌ فقط صائب في ظل ظروف معينة -أي، حيث لا يوجد عددٌ من الأفعال الصائبة على قدم المساواة، بل فعل واحد من بين البدائل المتاحة لنا هو الشيء الصائب الوحيد الذي ينبغي لنا القيام به. ومن ثَمَّ، لا يمكننا في الكثير من الحالات أن نقول بشكلٍ قاطعٍ عن فعل إرادي، أنه كان من واجب الفاعلين القيام به، أو أنه كان من واجبهم عدم القيام به؛ حيث قد تكون هناك حالات لا يتحدد فيها أي من البدائل المتاحة لنا بشكلٍ قاطعٍ عبر فكرة الواجب.

خُلاصة القول إذن: الإجابات التي تقدِّمها هذه النظرية لمجموعة الأسئلة الأولى هي كما يلي.

- إنَّ السِّمة التي تشترك فيها كل الأفعال الإرادية الصائبة وحدها إنها جميعًا تجلب على الأقل قدرًا من اللذة يكافئ أي فعل آخر يمكن أن يقوم به الفاعل بدلًا منها؛ أو بعبارة أخرى، تجلب جميعها أقصى قدر من اللذة.

- إنَّ السِّمة التي تشترك فيها كل الأفعال الإرادية التي ينبغي القيام بها، أو التي من واجبنا القيام بها، مختلفة قليلًا: إنها جميعًا تجلب لذة أكبر من أي فعلٍ آخر كان يمكن للفاعل أن يقوم به بدلًا منها؛ أو بعبارة أخرى، إنها، من بين جميع البدائل المتاحة، هي التي تجلب أقصى قدرٍ من اللذة.

- وأخيرًا، إنَّ السمة التي تشترك فيها كل الأفعال الإرادية الخاطئة وحدها، أو التي ينبغي لنا عدم القيام بها، أو التي من واجبنا عدم القيام بها، والتي لا تتغيَّر في جميع الحالات الثلاث، هي أنها جميعًا تجلب قدرًا أقل من اللذة بالمقارنة مع الأفعال الأخرى التي كان يمكن للفاعل أن يقوم بها بدلًا منها.

تشكِّل هذه العبارات الثلاث معًا ما سأطلِق عليه الجزء الأول من النظرية؛ وسواء كنَّا نتفق معها أم لا، أعتقد أن علينا، على الأقل، الاعتراف بأنها افتراضات ذات طبيعة أساسية للغاية، وذات نطاق واسع جدًّا، بحيث سيكون من المفيد أن نحاول معرفة ما إذا كانت صحيحة، أم لا.

لكن هذا الجزء الأول من النظرية لا يمثِّل بتاتًا كلَّ النظرية. فهناك جزآن آخران لهما نفس القدر من الأهمية تقريبًا: وقبل أن نتناول بالنظر الاعتراضات الموجَّهة إلى هذه النظرية، أعتقد أنه سيكون من الأفضل ذكر هذين الجزأين الآخرين؛ مع العلم أنهما سيشكِّلان موضوعًا لفصلٍ مستقلٍّ.

الفصل الثاني
النفعِيَّة (خاتمة)

تكلمنا في الفصل السابق عن الجزء الأول من النظرية الأخلاقية التي اخترتُها لتكون موضع بحثنا، ليس لأنني أتفق معها، ولكن لأنها -في رأيي- تُبرِز -بشكلٍ واضحٍ- الفرقَ بين عددٍ من أهم الموضوعات الأساسية التي يتناولها النقاش الأخلاقي. يظهر في الجزء الأول المذكور تأكيد تلك النظرية على أنَّ هناك سِمة أو خاصية معينة تشترك فيها جميع الأفعال الإرادية الصائبة وحدها؛ وسمة أخرى وثيقة الصلة تشترك فيها فقط جميع الأفعال الإرادية التي ينبغي القيام بها أو من واجبنا القيام بها. وسمة ثالثة تشترك فيها جميع الأفعال الإرادية الخاطئة وحدها، والتي لا ينبغي لنا القيام بها، أو التي من واجبنا عدم القيام بها. وعندما تقدِّم هذه النظرية تلك التأكيدات، فإنها تهدف من ذلك إلى أنْ نفهم كلمتي «جميع» و«وحدها» بدقة تامة. فهي تعني أن افتراضاتها تنطبق تمامًا على كل فعلٍ إرادي قام به شخصٌ ما، أو سيقوم به في أي وقت، بغض النظر عمن قام به، أو متى قام أو سيقوم به؛ وليس فقط على تلك الأفعال التي قام بها أحدهم، أو سيقوم بها، بل أيضًا على جميع الأفعال التي كان من الممكن، أو سيكون من الممكن، أن يقوم بها أحدهم، بشكلٍ مؤكدٍ ومحددٍ.

إن المعنى الذي تقصد به النظرية تطبيق افتراضاتها على الأفعال الإرادية «المُحتمَلة»، والفعلية أيضًا، يمكن تذكُّره فقط إذا وافقنا على إعطاء وصف «مُحتمَلة» لجميع تلك الأفعال التي كان من الممكن أن يقوم بها الفاعل، إذا كان قد اختار ذلك، ولتلك التي يستطيع أي فاعل أن يقوم بها في المستقبل، إذا كان سيختار القيام بها. إنَّ الأفعال المُحتمَلة، بهذا المعنى، تشكِّل مجموعة محدَّدة تمامًا من الأفعال؛ ونحن، في واقع الأمر، غالبًا ما نحكم إذا كانت أو ستكون صائبة، وإذا كان ينبغي القيام بها في الماضي، أو ينبغي القيام بها في المستقبل. وعادة ما نقول: «كان يجب أن يفعل كذا وكذا في تلك المناسبة»، أو «كان من الأصوب أن يفعل ذلك»، رغم أنه في الحقيقة لم يفعل ذلك؛ أو نقول: «ينبغي لك القيام بذلك»، أو «سيكون من الأصوب لك القيام بذلك»، على الرغم من أنه يتضح لاحقًا أن هذا الفعل المذكور لم تقُم به في الواقع. تقول نظريتنا، فيما يتعلق بجميع الأفعال، التي كانت بهذا المعنى مُحتمَلة في الماضي، أنها كانت ستُعتبَر صائبة فقط إذا كانت تحقِّق أقصى قدرٍ من اللذة؛ تمامًا كما تقول إن جميع الأفعال الإرادية الفعلية السابقة تُعتبَر

صائبة فقط إذا حقَّقت أقصى قدرٍ من اللذة. وبالمثل تقول النظرية، فيما يتعلق بجميع الأفعال الإرادية التي ستكون مُحتمَلة في المستقبل، إنها ستكون صائبة فقط، إذا كانت ستحقِّق أقصى قدرٍ من اللذة؛ تمامًا كما تقول عن جميع الأفعال التي سيتم القيام بها بالفعل، أنها ستكون صائبة فقط عندما تحقِّق أقصى قدرٍ من اللذة.

إذن، فإن نظريتنا، حتى في جزئها الأول، تتعامل، إلى حدٍّ ما، مع الأفعال المُحتمَلة، بالإضافة إلى الأفعال الفعلية. إنها تدَّعي أنها تخبرنا، ليس فقط ما الأفعال الإرادية الصائب في الماضي، ولكن أيضًا ما الأفعال التي كان من المُحتمَل أن تكون صائبة إذا تم القيام بها؛ وليس فقط ما الأفعال الإرادية الصائبة التي سيقوم بها أحدهم في المستقبل، ولكن أيضًا ما الأفعال التي من المُحتمَل أن تكون صائبة، إذا قام بها أحدهم مستقبلًا. ومن خلال قيامها بذلك، فإنها تمنحنا بالطبع معيارًا أو وسيلة اختبارٍ يمكننا بواسطتها، نظريًّا على الأقل، أن نفحص كل فعلٍ إرادي، سواء كان فعليًّا أو مُحتمَلًا في الماضي أو في المستقبل، وسواء كان صائبًا أم خاطئًا في الماضي أو في المستقبل. فإذا أردنا أن نفحص أي فعل إرادي قام به أحدهم بالفعل، أو كان من المحتمَل أن يقوم به في الماضي، لمعرفة إذا كان صائبًا، أو كان من المحتمل أن يكون صائبًا، فعلينا فقط أن نسأل: هل في إمكان الفاعل، في المناسبة المذكورة، أن يقوم بأي فعلٍ آخر بدلًا منه، والذي كان سيحقِّق له قدرًا أكبر من اللذة؟ فإذا كان في إمكانه، فإن الفعل المذكور كان خاطئًا (أو كان سيكون خاطئًا)؛ وإذا لم يكن في إمكانه، فإن الفعل المذكور عندئذٍ كان صائبًا (أو كان سيكون صائبًا). وبالمثل، إذا أردنا أن نفحص فعلًا ما نفكر في القيام به مستقبلًا، لنعرف إذا كان من الصائب أن نقوم به أم لا، فعلينا فقط أن نسأل: هل يمكننا القيام بأي فعلٍ آخر بدلًا منه، ويحقق لنا قدرًا أكبر من اللذة؟ فإذا كان في إمكاننا ذلك، فسيكون من الخطأ القيام بالفعل المذكور؛ وإذا لم يكن في إمكاننا ذلك، فسيكون من الصواب القيام به. تدَّعي نظريتنا أيضًا، حتى في جزئها الأول، أنها تقدِّم لنا معيارًا كُليًّا مطلقًا للصواب والخطأ؛ وبالمثل أيضًا معيارًا كُليًّا مطلقًا لِمَا ينبغي أو لا ينبغي لنا القيام به.

لكن على الرغم من أنها تفعل هذا، فإن هناك شيئًا آخر لا تفعله. إنها تؤكد فقط، في هذا الجزء الأول، على أنَّ تحقيق أقصى قدرٍ من اللذة هو سمة تشترك فيها فقط جميع الأفعال الإرادية الصائبة (الفعلية أو المُحتمَلة)؛ لكنها لا تؤكد في جزئها الأول أن هذه الأفعال صائبة لأنها تتحلَّى

بهذه السمة. وهذا التأكيد الثاني هو أول ما تقدِّمه النظرية لنا في جزئها الثاني؛ وأعتقد أنه في مقدور الجميع أن يلاحظ الفرق المُهم بين التأكيدين.

يرى معظم الناس، عادة، أنَّ الإنسان عندما يتصرف بشكل خاطئ، فإن فعله سيؤدي، بشكلٍ عامٍّ، إلى تعاسة أكبر مما كان سيحدث لو تصرَّف بشكلٍ مختلفٍ؛ وأنه عندما يتصرَّف بشكلٍ صائبٍ، فإن هذه النتيجة لا تحدث مُطلقًا: وعلى العكس من ذلك، فإن الفعل الصائب دائمًا ما يؤدي في النهاية إلى تحقيق سعادة للفاعل تكافئ على الأقل ما يمكن أن يحقِّقه أي فعل آخر كان في مقدوره القيام به. إن الافتراض القائل بأن الفعل الخاطئ يؤدي دائمًا، و(بالنظر إلى كيفية سيْر الأمور في الكون) سيؤدي دائمًا على المدى الطويل، إلى لذة أقل مما يمكن أن يحقِّقها الفاعل من خلال التصرف بشكلٍ مختلفٍ، وأنَّ الفعل الصائب لا يجلب مطلقًا (ولن يجلب أبدًا) هذه النتيجة؛ هو افتراض يلقى قبول الكثير من الناس؛ وهذا كل ما تؤكده نظريتنا في جزئها الأول.

لكن الكثير من الناس الذين يوافقون على هذا الافتراض، سيشعرون بترددٍ كبيرٍ في الاستمرار في تأكيد أن هذا هو السبب في أن الأفعال تكون صائبة أو خاطئة. يبدو أن هناك فرقًا مهمًّا للغاية بين الموقفين. فقد نعتقد، على سبيل المثال، أن جريمة القتل، عندما تكون خاطئة، تؤدي دائمًا إلى تعاسة أكبر مما كان سيحدث لو اختار الفاعل بعض البدائل الأخرى بدلًا منها، والتي كان من الممكن أن يقوم بها إذا كان قد اختار ذلك. وقد نعتقد أن هذا ينطبق على جميع الأفعال الخاطئة الأخرى، الفعلية أو المُحتمَلة، وليس على أي فعلٍ من الأفعال الصائبة: ولكن يبدو الأمر مختلفًا تمامًا أن نعتبر أن القتل وجميع الأفعال الخاطئة الأخرى خاطئة، عندما تكون خاطئة، لأنها تؤدي إلى هذه النتيجة؛ أي لأنها تحقق أقلَّ من «أقصى قدرٍ ممكن من اللذة». أي يمكننا القول إننا لو اعتقدنا أنها تجلب أو قد تجلب أقل من «أقصى قدر ممكن من اللذة» يمثِّل دائمًا علامة على أنها صائبة؛ فإن ذلك لا يلزمنا بقبول فرضية مختلفة تمامًا وهي أن هذه النتائج، إلى جانب كونها علامات على الصواب والخطأ، تمثِّل أيضًا أسبابًا تجعل الأفعال صائبة عندما تكون صائبة، وخاطئة عندما تكون خاطئة. أعتقد أنه يمكن للجميع أن يلاحظ أن التمييز هنا بين الأمرين مهمٌّ للغاية؛ على الرغم من أنني أرى أنه غالبًا ما يتم تجاهله في النقاشات الأخلاقية. وهذا التمييز على وجه التحديد هو الذي يفصل ما أعتبره الجزء الأول من نظريتنا، عن أول التأكيدات التي تواصل تقديمها في الجزء الثاني. ففي جزئها الأول، تؤكد فقط أن تحقيق، أو عدم تحقيق، أقصى قدرٍ من اللذة يمثِّل، بشكلٍ شاملٍ تمامًا، علامات على صواب وخطأ الأفعال الإرادية. أما في جزئها

الثاني، فإنها تمضي في تأكيد أن الأفعال الإرادية تكون صائبة، أو خاطئة، بسبب تحقيقها، أو عدم تحقيقها، أقصى قدرٍ من اللذة.

إذن، من الواضح أن هناك اختلافًا مهمًّا بين التأكيد الذي قدَّمته نظريتنا في جزئها الأول، وهو أن جميع الأفعال الإرادية الصائبة وحدها تحقق في الواقع أقصى قدرٍ من اللذة؛ والتأكيد الذي تقدِّمه الآن في جزئها الثاني، وهو أنَّ ما سبق ذكره هو سبب صواب هذه الأفعال. وإذا سألنا أنفسنا عن سبب أهمية هذا الاختلاف، فإن الإجابة، في رأيي، تأتي على النحو التالي: إذا قلنا تحديدًا إن الأفعال صائبة، لأنها تحقق أقصى قدرٍ من اللذة، فإننا نقصد أنها ستكون صائبة بشرط أن تؤدي هذه الأفعال إلى تلك النتيجة، بغض النظر عن الآثار الأخرى التي قد تترتَّب عليها. نحن نشير هنا، باختصارٍ، إلى أن صوابها لا يعتمد على الإطلاق على آثارها الأخرى، ولكن فقط على كمية اللذة التي ستنتج عنها. وهذا شيء مختلف تمامًا عن مجرد القول بأن تحقيق أقصى قدرٍ من اللذة هو دائمًا علامة على الصواب. من الواضح تمامًا، أنه بحسب سير الأمور في الكون، لا تمثِّل كلٌّ من اللذة والألم -بأي حال من الأحوال- النتائج الوحيدة المترتبة على أفعالنا، فهناك أعدادٌ هائلة من النتائج الأخرى التي تترتب عليها. وطالما أننا نؤكد فقط أن تحقيق أقصى قدر من اللذة هو علامة على صواب الأفعال، فإننا لا نقول إنها تقتصر على ذلك فقط، لأن هذه النتيجة المذكورة تتزامن دائمًا مع نتائج أخرى لهذه الأفعال؛ بل نقول إنَّ صواب هذه الأفعال يعتمد جزئيًّا على هذه النتائج الأخرى. ولكن بمجرد أن نؤكد أن الأفعال صائبة لأنها تحقق أقصى قدرٍ من اللذة، فإننا نقطع هذه الاحتمالية، ونؤكد أن الأفعال التي حققت مثل هذا القدر الأقصى من اللذة، ستكون صائبة، حتى لو لم ينتج عنها أي نتائج أخرى، بينما، في واقع الأمر، دائمًا ما ينتج عنها نتائج أخرى. وهذا، في رأيي، هو السبب الرئيسي وراء تردد العديد من الأشخاص، الذين يوافقون على الافتراض الأول، في الموافقة على الافتراض الثاني.

من الشائع، مثلًا، أن بعض اللذات أرقى أو أفضل من غيرها، على الرغم من أنها قد لا تكون أكثر إمتاعًا؛ وحيثما كان لدينا الاختيار بين توفير لذة أرقى أو أدنى لأنفسنا أو للآخرين، فمن الصواب عمومًا أن نختار الاختيار الأول، على الرغم من أن تلك اللذة قد تكون أقل إمتاعًا. وبالطبع، حتى أولئك الذين يروْن أن هذه الأفعال صائبة فقط بسبب مقدار اللذة التي تحققها، وليس على الإطلاق بسبب طبيعة هذه اللذة، قد يؤمنون أنه في الواقع من الصواب أن يفضِّل المرء اللذات الأرقى على اللذات الأدنى، رغم أنها قد تكون أقل إمتاعًا. إنهم يروْن ذلك على

أساس أن اللذّات الأرقى، حتى عندما تكون أقل إمتاعًا في حد ذاتها، فإنها تحقق متعة أكبر بشكلٍ عام أكثر من اللذات الأدنى، وذلك إذا أخذنا في الاعتبار جميع آثارها الإضافية. هناك الكثير مما يمكن الدفاع به عن وجهة النظر القائلة بأن هذا ما يحدث بالفعل بحسب سير الأمور في الكون؛ ومن ثَمَّ فإن القيام بالفعل الذي يحقق لذة أرقى بدلًا من الذي يحقق لذة أدنى، سيؤدي بشكلٍ عامٍّ إلى قدرٍ أكبر من المتعة في نتائجه الإجمالية، على الرغم من أنه قد يحقق متعة أقل في نتائجه المباشرة. وهذا هو السبب في أن أولئك الذين يؤمنون بأن اللذات الأرقى أفضل عمومًا من اللذات الأدنى، يعترفون، مع ذلك، بأن مقدار اللذة هو دائمًا علامة أو معيار صحيح على صواب الفعل.

أمَّا أولئك الذين يؤمنون بأن هذه الأفعال صائبة فقط بسبب مقدار اللذة الذي تحقِّقه، فإنهم يتمسَّكون أيضًا بأن اللذات الأرقى إذا لم تحقق، من خلال نتائجها الإجمالية، متعة أكبر من اللذات الأدنى، فلن يكون هناك أي سببٍ على الإطلاق لتفضيلها عليها؛ وذلك بشرط ألا تكون هي نفسها ممتعة بدرجة أكبر. فإذا كان الأثر الوحيد لفعلٍ ما هو التمتع بقدرٍ معين من أكبر اللذات الحيوانية أو الحمقاء، وكان الأثر الوحيد لفعلٍ آخر هو التمتع بلذة أكثر رُقيًّا، فإنهم سيعتقدون أنه لا يوجد سببٌ لتفضيل الفعل الأخير على الأول، بشرط أن يتساوى مقدار اللذة الذي يتمتع به الفاعل في كلتا الحالتين. وإذا كانت اللذة الحيوانية أشد إمتاعًا من الأخرى بقليلٍ، فسيقولون إن من واجبنا القيام بالفعل الذي سيجلبها بدلًا من الفعل الآخر. هذه هي النتيجة التي تترتب على تأكيد أنَّ الأفعال صائبة لأنها تحقق أقصى قدر من اللذة، والتي لا تترتب على مجرد تأكيد أنَّ تحقيق أقصى قدرٍ من اللذة يمثِّل، في الواقع ودائمًا، علامة على صواب الفعل. ولهذا السبب، وأسباب مماثلة، من المهم التمييز بين الافتراضيْن.

قد يرى كثيرٌ من الأشخاص أنه من واجبنا تفضيل بعض اللذَّات على بعض، حتى لو لم تجلب لنا قدرًا أكبر من المتعة؛ وبالتالي، على الرغم من أن الأفعال التي تحقق أقصى قدرٍ من اللذة، ربما تكون في الواقع ودائمًا صائبة، فإنها ليست صائبة بسبب هذا، بل فقط لأنَّ تحقيق هذه النتيجة يتصادف أنه يتزامن في الواقع مع تحقيق نتائج أخرى. إنهم يقولون إنه، في الواقع، على الرغم من عدم حدوث حالات فعلية مُطلقًا يكون فيها، أو سيكون فيها من الخطأ القيام بفعلٍ ما يحقق أقصى قدرٍ من اللذة، فمن السهل تخيُّل الحالات التي يكون فيها الفعل خاطئًا. فإذا كان علينا، على سبيل المثال، أن نختار بين خلْق كونٍ يكون فيه جميع السكان قادرين على التمتُّع بأدنى اللذات الحسيَّة، وخلْق كون آخر يكونون فيه قادرين على التمتُّع بأرقى المستويات الفكرية

والجمالية، فسيقولون، إنَّ من واجبنا خَلْق الكون الأخير وليس الأول، على الرغم من أن مجرد مقدار اللذة التي سيتمتع بها الناس فيه أقل من تلك التي سيتمتعون بها في الكون الأول، وسيبقى الأمر كذلك إذا كان مقدار اللذة في الحالتين متساويًا. أو بعبارة مختصرة، سيقولون إن عالمًا من البشر أفضل من عالم الخنازير، على الرغم من أن عالم الخنازير قد يحتوي على لذَّات تساوي، أو تزيد على، تلك التي يحتويها عالم البشر. وهذا بالضبط ما تنكره نظريتنا عندما تقول إنَّ الأفعال الإرادية صائبة لأنها تحقق أقصى قدرٍ من اللذة. إنها تعني بقول هذا أنَّ الأفعال التي تجلب أقصى قدرٍ من اللذة ستكون دائمًا صائبة، بغض النظر عن النتائج المترتبة عليها في الجوانب الأخرى. ومن ثَمَّ، سيكون من الصواب خلْق عالم لا يوجد فيه ذكاء ولا أي مشاعر راقية، بدلًا من عالم تكون فيه هذه المشاعر موجودة بقدرٍ كبيرٍ، بشرط أن يكون مقدار اللذة الذي يتمتع به المرء في العالم الأول أكبر قليلًا من ذاك الذي يتمتع به في العالم الأخير.

تؤكد نظريتنا، إذن، في جزئها الثاني، أن الأفعال الإرادية الصائبة تكون صائبة، لأنها تحقق أقصى قدر من اللذة؛ وبتأكيدها على هذا، فإنها تخطو خطوة كبيرة إلى ما وراء الشيء الذي أكدته في جزئها الأول، نظرًا إلى أنها تقول الآن إن الفعل الذي يحقِّق أقصى قدرٍ من اللذة سيكون دائمًا صائبًا، بغض النظر عما ستُسفِر عنه مقارنة النتائج المترتبة عليه في نواحٍ أخرى، مع نتائج الأفعال الأخرى البديلة.

على الرغم من ذلك، يمكن القول إن هذا لا يعني حدوث الأمر بشكلٍ غير مشروط. فمع أنَّ الأفعال -بحسب سير الأمور في الكون- تكون صائبة لأنها تحقق أقصى قدرٍ من اللذة، وبالتالي فإن صوابها لا يتوقف مُطلقًا على نتائجها الأخرى، إلا أنَّ هذا الأمر يكون صحيحًا فقط للسبب التالي: يتصادف في هذا الكون المذكور أنَّ جميع الكائنات الواعية لديها بالفعل رغبة في اللذة؛ ولكن إذا تمكَّنَّا من تخيُّل كون لا يرغب فيه أحدٌ في اللذة، فعندئذٍ، لن تكون الأفعال صائبة في مثل هذا الكون لأنها تحقق أقصى قدرٍ من اللذة؛ ومن ثَمَّ، لا يمكننا أن نقول -دون قيدٍ أو شرط- أنه في جميع الأكوان التي يمكن تصورها سيكون أي فعل إرادي صائبًا متى حقَّق أقصى قدرٍ من اللذة. لسببٍ كهذا، يجب علينا التمييز بين مجرد تأكيد أن الأفعال الإرادية الصائبة تكون صائبة لأنها تحقق أقصى قدر من اللذة، والتأكيد الآخر أن الأمر سيكون كذلك في جميع الظروف التي يمكن تصورها، وفي أي كون يمكن التفكير فيه.

إنَّ أولئك الذين يتمسَّكون بصحة التأكيد الأول ليسوا مُلزَمين بالضرورة بقبول التأكيد الأخير أيضًا. فالقول بصحة التأكيد الأخير يمثِّل خطوة أخرى تمامًا.

لكن النظرية التي أتكلم عنها تخطو في الواقع هذه الخطوة الأخرى. إنها لا تؤكد فقط أن الأفعال الإرادية، في هذا الكون، تكون صائبة لأنها تحقق أقصى قدرٍ من اللذة، ولكنها تؤكد أيضًا أنَّ هذا ما سيكون عليه الحال تحت أي ظروف يمكن تصورها: فإذا عرضنا على أي كائن يمكن تصوُّره، في أي كون يمكن تصوره، الاختيار بين فعل من شأنه أن يجلب له مزيدًا من اللذة، وفعل آخر من شأنه أن يجلب له القليل منها، سيكون من واجبه دائمًا اختيار الفعل الأول بدلًا من الفعل الأخير، وذلك بغض النظر عن أي اختلاف قد يكون موجودًا بين كونه وكوننا.

قد يبدو، للوهلة الأولى، أنَّ من الجرأة المفرطة التأكيد بهذا الشكل على أن حقيقة أخلاقية معينة يمكن أن تكون مُطلَقة أو غير مشروطة. لكنَّ العديد من الفلاسفة رأَوا أن بعض المبادئ الأخلاقية الأساسية هي بالتأكيد غير مشروطة. ويمكن بقليلٍ من التفكير أن نُدرك أن الرأي القائل بأنها كذلك ليس عبثيًّا على الإطلاق. لدينا العديد من الأمثلة لحقائق أخرى يبدو بوضوحٍ تامٍّ أنها من هذا النوع. فمثلًا، من الواضح تمامًا أن اثنين من الرقم اثنين يعطينا أربعة، وهذا ليس في كوننا فقط، بل هو كذلك بالضرورة في أي كون يمكن تصوُّره، وبغض النظر عن مدى اختلاف ذلك الكون عن كوننا في نواحٍ أخرى. وما تؤكده هذه النظرية، هو أنَّ العلاقة التي ترى أنها تربط بين الصواب وتحقيق أقصى قدرٍ من اللذة هي، في هذا الصدد، مماثلة للعلاقة المؤكدة التي تربط بين الرقم اثنين والرقم أربعة عندما نقول إن اثنين من الرقم اثنين يعطينا أربعة. كما تؤكد أنه إذا كان على أي كائن، مهما كان، وفي أي ظرف من الظروف، أن يختار بين فعليْن، سيحقق أحدهما لذة أكبر من الآخر، فسيكون من واجبه دائمًا اختيار الفعل الذي يحقق اللذة الأكبر: يمثِّل ذلك تصرفًا صائبًا بشكلٍ مطلقٍ ودون قيدٍ أو شرطٍ.

يظهر هنا بوضوحٍ أن هذا التأكيد يتجاوز بكثيرٍ كل ما سبق، فهو يتجاوز التأكيد الذي قدَّمته النظرية في جزئها الأول، والقائل بأن تحقيق أقصى قدرٍ من اللذة يمثِّل علامة على الصواب في حالة جميع الأفعال الإرادية، الفعلية أو المُحتمَلة؛ كما يتجاوز أيضًا تأكيد أنه في الكون القائم، تكون الأفعال صائبة لأنها تحقق أقصى قدرٍ من اللذة. ولكن بقدر ما يبدو التأكيد جريئًا، فإنه ليس من المستحيل، في جميع الأحوال، أن نعرف مدى صوابه.

لذلك، تؤكد نظريتنا في الجزء الثاني منها: أنه إذا كان علينا الاختيار بين فعليْن، سيكون لأحدهما نتيجة وحيدة أو إجمالية -أو مجموعة من النتائج- يمكن أن نسميها (أ)، بينما الفعل الآخر سيكون له نتيجة وحيدة أو إجمالية -أو مجموعة من النتائج- يمكن أن نسميها (ب)، إذن، إذا احتوْت (أ) على لذة أكبر من (ب)، فسيكون من واجبنا دائمًا اختيار الفعل الذي يسبِّب (أ) بدلًا من ذلك الذي يسبِّب (ب). هذا الأمر سيكون صائبًا تمامًا على الدوام، كما تؤكد النظرية، بغض النظر عن شكل (أ) و(ب) في نواحٍ أخرى. إنها تواصل قائلة إنَّ تأكيد هذا يساوي تأكيد أنَّ أي نتيجة، أو مجموعة من النتائج، التي تجلب لذة أكبر، تكون دومًا أفضل في جوهرها من تلك التي تجلب لذة أقل.

عندما نصِف نتيجة ما، أو مجموعة من النتائج، بأنها في جوهرها أفضل من غيرها، فهذا يعني أنها الأفضل وحدها، بصرف النظر تمامًا عن أي نتائج أخرى قد تكون مُصاحِبة لها. وهذا يعني: أنَّ التأكيد على أنَّ شيئًا ما -(أ) مثلًا- أفضل من شيء آخر -(ب) مثلًا- هو تأكيد أنه إذا كان (أ) موجودًا بمفرده تمامًا، دون أي شيء مصاحب له- أي إذا كان، باختصارٍ، يشكِّل (أ) الكون كله، سيكون من الأفضل وجود مثل هذا الكون، بدلًا من الكون الآخر الذي يشكِّله (ب) وحده. ومن أجل اكتشاف ما إذا كان أي شيء أفضل في جوهره من شيء آخر، علينا دائمًا أن نفكر فيما إذا كان من الأفضل أن يوجد هذا الشيء بمفرده تمامًا بدلًا من الآخر، أم لا. فلا يوجد شيء، (أ)، يمكن أن يكون في ذاته أفضل من شيء آخر، (ب)، إلا إذا كان من الأفضل أن يكون (أ) موجودًا بمفرده تمامًا بدلًا من أن يكون (ب) موجودًا بمفرده تمامًا. وهكذا، تؤكد نظريتنا أنه إذا كان كلٌّ من (أ) و(ب) يمثِّلان النتيجة الوحيدة لزوجٍ من الأفعال التي يتعيَّن علينا الاختيار بينهما، فكلما كان صحيحًا أن من واجبنا اختيار (أ) بدلًا من (ب)، فسيكون صحيحًا على الدوام أن وجود (أ) بمفرده تمامًا أفضل من وجود (ب) بمفرده تمامًا. وتؤكد أيضًا، بالعكس، أنه حيثما كان صحيحًا أن أي شيء، أو مجموعة من الأشياء، (أ)، أفضل في ذاته من الشيء الآخر، (ب)، فسيكون من واجبنا دائمًا -إذا كان علينا الاختيار بينهما- أن نختار الفعل الذي يكون (أ) هو نتيجته الوحيدة بدلًا من الفعل الذي سيكون (ب) هو نتيجته الوحيدة. ولكن بما أنها تقول، كما رأينا، بأنه لا يمكن أبدًا أن يكون من واجبنا اختيار فعل دون آخر، إلا إذا كانت النتائج الإجمالية لأحدهما تحقق لذة أكبر من تلك الخاصة بالآخر، فإنه يترتب على ذلك، بحسب النظرية المذكورة، أنه لا يمكن أن تكون النتيجة أو مجموعة النتائج، (أ)، أفضل في جوهرها من نتيجة الآخر،

(ب)، إلا إذا كانت تحتوي على لذة أكبر. لذلك، لا يقتصر الأمر في هذه النظرية على أن أي نتيجة تحتوي على قدرٍ أكبر من اللذة، تكون دائمًا هي الأفضل في جوهرها من تلك التي تحتوي على قدرٍ أقل، ولكنها ترى أيضًا أنه لا يمكن أن تكون أي نتيجة أفضل في جوهرها من نتيجة أخرى، ما لم تحتوي على قدرٍ أكبر من اللذة.

من الواضح إذن أن هذه النظرية تصنع مكانة فريدة للذة والألم من ناحيتين؛ أو ربما من ناحية واحدة فقط، لأن الافتراضيْن اللذين تقدمهما عنهما ليسا مترادفيْن فحسب، بل متطابقيْن تمامًا، أي أنهما مجرد طريقتين مختلفتين للتعبير عن نفس الفكرة. الافتراضان هما:

(1) أنه إذا كان على أي شخص أن يختار بين فعليْن، أولهما، من ناحية نتيجته الإجمالية، يجلب لذة أكبر من الآخر، فسيكون من واجب هذا الشخص دائمًا اختيار الأول؛ وأنه لا يمكن أبدًا أن يكون من واجبه أن يختار فعلًا بدلًا من آخر ما لم تجلب نتيجته الإجمالية لذة أكبر.

(2) أنَّ أي كونٍ يحتوي على لذة أكبر، هو دائمًا أفضل في جوهره من كون يحتوي على لذة أقل؛ وأن لا شيء يمكن أن يكون في جوهره أفضل من أي شيء آخر، إلا إذا كان يحتوي على قدرة أكبر من اللذة.

من الممكن أن يكون هذان الافتراضان مجرد طريقتين مختلفتين للتعبير عن نفس الفكرة؛ والسؤال عما إذا كانا كذلك أم لا يتوقف ببساطة على السؤال التالي: هل عندما نقول «سيكون من الأفضل أن يوجد (أ) بمفرده تمامًا من أن يوجد (ب) بمفرده»، يساوي قولنا: «لنفترض أن علينا أن نختار بين فعل نتيجته الوحيدة هي (أ)، وفعل نتيجته الوحيدة هي (ب)، فسيكون من واجبنا اختيار الفعل الأول بدلًا من الأخير». ومن المؤكد أن الافتراضيْن يبدوان للوهلة الأولى غير متطابقين؛ كأننا لا نقول بالضبط نفس الشيء في الأول والثاني. ولكن، حتى لو لم يكونا متطابقين، فإنَّ نظريتنا تؤكد أنهما مترادفان بالتأكيد، وأنه عندما يكون أحدهما صحيحًا، يكون الآخر صحيحًا بالتأكيد. وإذا لم يكونا متطابقين، فإن هذا الترادف بينهما يرتقي إلى الافتراض المهم للغاية القائل: إنَّ الفعل يكون صائبًا فقط في حالة إذا لم يكن هناك فعل آخر يمكن أن يقوم به الفاعل بدلًا منه، ويحقق نتائج أفضل في جوهرها؛ ويكون الفعل خاطئًا فقط في حالة إذا كان في إمكان الفاعل القيام بأفعال أخرى بدلًا منه، ستكون نتائجها الإجمالية أفضل في جوهرها. يبدو إذن أن هذا الافتراض لم يكن مجرد حشوٍ. وإذا كان الأمر كذلك، فعلينا أن نعترف بأن نظريتنا تصنع مكانة فريدة للذة والألم من ناحيتين، وليس من ناحية واحدة فقط. فهي تؤكد، أولًا، أن

لهما علاقة استثنائية بالصواب والخطأ؛ وثانيًا، أن لهما علاقة استثنائية بالقيمة الجوهرية للأشياء.

تؤكد نظريتنا، إذن، أنَّ أي «كُلٍّ» مكتمل، يحتوي على قدرٍ أكبر من اللذة، هو دائمًا أفضل في جوهره من «كُلٍّ» آخر يحتوي على قدرٍ أصغر منها، بغض النظر عن وضعهما في سائر الجوانب الأخرى؛ وأنه لا يمكن لأي شيء أن يكون في جوهره أفضل من شيء آخر، إلا إذا كان يشتمل على قدرٍ أكبر من اللذة. ولكن يجب أن نتذكر أنه، من أجل تسهيل الأمور، استخدمنا خلال هذه المناقشة عبارة «يشتمل على قدر أكبر من اللذة» بمعنى فضفاض أو غير دقيق. فقد سبق وشرحت أنه يجب أن أقول عن «كُلٍّ» معين، (أ)، أنه يشتمل على لذة أكبر من آخر، (ب)، عندما يكون (أ) و(ب) مرتبطين بعضهما ببعض بإحدى الطرق الخمس التالية: (1) عندما يشتمل كلٌّ من (أ) و(ب) على زيادة في اللذة على الألم، لكنَّ (أ) يشتمل على زيادة أكبر من (ب)؛ (2) عندما يشتمل (أ) على زيادة في اللذة على الألم، في حين (ب) لا يشتمل على أي زيادة في اللذة على الألم، أو في الألم على اللذة؛ (3) عندما يشتمل (أ) على زيادة في اللذة على الألم، بينما يشتمل (ب) على زيادة في الألم على اللذة؛ (4) عندما لا يشتمل (أ) على زيادة في اللذة على الألم أو في الألم على اللذة، بينما يشتمل (ب) على زيادة في الألم على اللذة؛ (5) عندما يشتمل كل من (أ) و(ب) على زيادة في الألم على اللذة، لكن (أ) يشتمل على زيادة أصغر من (ب). وعندما أذكر، عند كلامي عن هذه النظرية، «كُلًّا» مُعينًا، أو نتيجة معينة، (أ)، وأقول إنها تشتمل على لذة أكبر من غيرها، (ب)، فإنني أعني دائمًا أن (أ) و(ب) مرتبطان بطريقة من هذه الطرق الخمس. وهكذا هنا، عندما تقول نظريتنا إن كل شيء يشتمل على قدرٍ أكبر من اللذة هو في جوهره أفضل من الذي يشتمل على قدرٍ أقل منها، وإنه لا شيء يمكن أن يكون في جوهره أفضل من أي شيء آخر ما لم يكن يحتوي على قدر أكبر من اللذة، يجب أن نفهم هذا على أنه يعني أن أيَّ «كُلٍّ»، (أ)، يرتبط بآخر، (ب)، بأي علاقة من هذه العلاقات الخمس، فإنه يكون دائمًا أفضل من (ب) في جوهره، وأنه لا يمكن أن يكون أي شيء أفضل في جوهره من آخر إلا إذا كانت تجمع بينهما علاقة أو أخرى من هذه العلاقات الخمس، وسيصبح من المهم أن نتذكر هذا عندما نواصل طريقنا، ونتناول حقيقة أخرى.

يتضح لنا مما سبق أنه عندما نتحدث عن شيء ما ونقول إنه «أفضل» من شيء آخر، فإننا نعني أحد الأشياء الخمسة التالية: (1) أنه في حين أن كليهما خيرٌ بالإيجاب(**)، فإن الأول هو

الأفضل؛ (2) أنه بينما الأول خير بالإيجاب، فإن الثاني ليس خيرًا ولا سيئًا، ولكنه غير مهم؛ (3) أنه في حين أن الأول خير بالإيجاب، فإن الثاني سيئ بالإيجاب؛ (4) أنه في حين أن الأول غير مهم، فإن الثاني سيئ بالإيجاب؛ (5) أنه في حين أن كليهما سيئ بالإيجاب، فإن الأول أقل سوءًا من الثاني. يجب علينا، في الحياة العامة، أن نقول إن شيئًا ما كان «أفضل» من شيء آخر، متى كانت تجمع بينهما علاقة من هذه العلاقات الخمس. أو بعبارة أخرى، نعتقد أنه متى ارتبطت الأشياء ببعضها في علاقة تدور حول مسألة الأفضل والأسوأ، فإن بعضها يكون خيرًا بالإيجاب، والبعض الثاني سيئًا بالإيجاب، والبعض الثالث ليس خيرًا ولا سيئًا، بل غير مهمٍّ. وترى نظريتنا أن هذا، في الواقع، هو الحال مع الأشياء التي لها مكان في مقياس القيمة الجوهرية: بعضها خيرٌ في جوهره، والبعض الثاني سيئ في جوهره، والبعض الثالث غير مهمٍّ. ويمكن القول إن «الكُلَّ» لا يكون خيرًا في جوهره، إلا عندما يشتمل على زيادة في اللذة على الألم؛ ولا يكون سيئًا في جوهره، إلا عندما يشتمل على زيادة في الألم على اللذة؛ ولا يكون غير مهمٍّ في جوهره، إلا عندما لا يشتمل على أيٍّ منهما.

(**) المقصود بالإيجاب أي ما يُثبت الموضوع المذكور. [المترجم].

بالإضافة إلى ذلك، تضع نظريتنا أيضًا قواعد دقيقة بنفس القدر تحدد الأشياء التي تكون في جوهرها أفضل، أو أسوأ، أو غير مهمة. فعندما نقول إنَّ الشيء خيرٌ في جوهره، فهذا يعني أنه من الطيب أن هذا الشيء موجود، حتى لو كان موجودًا بمفرده تمامًا، دون أي نتائج أخرى مصاحِبة له. وعندما نقول إنه سيئ في جوهره، فهذا يعني أنه من الشر أن يكون موجودًا، حتى لو كان موجودًا بمفرده تمامًا، دون أي نتائج أخرى مصاحِبة له. وعندما نقول إنه غير مهمٍّ في جوهره، فهذا يعني أنه إذا كان موجودًا بمفرده تمامًا، فلن يكون وجوده خيرًا أو شرًّا بأي درجة كانت. ومثلما يرتبط مفهوما «الأفضل في جوهره» و«الأسوأ في جوهره» بطريقة دقيقة تمامًا بمفهومي «الصواب» و«الخطأ»، فإنهما يؤكدان كذلك تلك المفاهيم الأخرى أيضًا. فعندما نقول عن أي شيء، (أ)، أنه «خير في جوهره»، فهذا يعادل قولنا: إذا كان علينا الاختيار بين فعلٍ تكون (أ) هي نتيجته الوحيدة أو الإجمالية، وبين فعل آخر لن تكون له أي نتيجة على الإطلاق، سيكون من واجبنا دائمًا اختيار الفعل الأول، ومن الخطأ اختيار الفعل الثاني. وبالمثل، وعندما نقول عن أي شيء، (أ)، أنه «شرٌّ في جوهره»، فهذا يعادل قولنا: «إذا كان علينا الاختيار بين فعل نتيجته الوحيدة هي (أ)، وفعل آخر لن تكون له أي نتيجة على الإطلاق، سيكون من واجبنا

دائمًا اختيار الفعل الأخير، ومن الخطأ اختيار الفعل الأول. وأخيرًا، عندما نقول عن أي شيء، (أ)، أنه «غير مهمٍّ في جوهره»، فهذا يعادل قولنا: إذا كان علينا الاختيار بين فعل، نتيجته الوحيدة هي (أ)، وفعل لن يكون له أي نتيجة على الإطلاق، فلا يهم ما الذي نختاره: سيكون أي من الخيارين صائبًا بالقدر نفسه.

الخلاصة، إذن، أنَّ نظريتنا تضع ثلاثة مبادئ في جزئها الثاني؛ فهي تؤكد:

(1) أنَّ أي شيء، مهما كان، نتيجة واحدة، أو مجموعة كاملة من النتائج، أو حتى كونًا بأسره، فإنه يكون خيرًا في جوهره في حالة واحدة، متى كان يشتمل على زيادة في اللذة على الألم؛ وأنَّ أي شيء يكون شرًّا في جوهره في حالة واحدة، متى كان يشتمل على زيادة في الألم على اللذة؛ وأن جميع الأشياء الأخرى، بغض النظر عن طبيعتها، غير مهمة في جوهرها.

(2) أنَّ أي شيء مهما كان، نتيجة واحدة، أو مجموعة كاملة من النتائج، أو حتى كونًا بأسره، هو في جوهره أفضل من شيء آخر، بشرط أن يكونا مرتبطين بعضهما ببعض بواحدة من الطرق الخمس التالية: عندما (أ) يكون كلاهما خيرًا في جوهره، إلا أنَّ الثاني ليس بجودة الأول؛ (ب) يكون الأول خيرًا في جوهره، والثاني غير مهم في جوهره؛ (ج) يكون الأول خيرًا في جوهره، والثاني شرًّا في جوهره؛ (د) يكون الأول غير مهم في جوهره، والثاني شرًّا في جوهره؛ (هـ) يكون كلاهما شرًّا في جوهره، إلا أنَّ الأول أقل شرًّا من الثاني.

(3) أننا إذا اضطررنا إلى الاختيار بين فعلين، أحدهما ستكون له نتائج إجمالية أفضل في جوهرها من نتائج الآخر، فسيكون من واجبنا دائمًا اختيار الفعل الأول، ومن الخطأ اختيار الفعل الآخر؛ وأنه لا يمكن أن يكون أي فعل صائبًا على الإطلاق، إذا كان في إمكاننا القيام بأي فعل آخر -بدلًا منه- ستكون له نتائج إجمالية أفضل في جوهرها من نتائج الفعل الأول؛ ولا يكون خاطئًا، إلا إذا كان في إمكاننا القيام بفعلٍ آخر -بدلًا منه- ستكون له نتائج إجمالية أفضل في جوهرها.

تتبع النظرية بأكملها هذه المبادئ الثلاثة مجتمعة. وسواء كانت نظرية صحيحة أم خاطئة، أعتقد أنها -على الأقل- تتسم بالوضوح ويمكن فهمها بشكلٍ كاملٍ. أما التساؤل حول ما إذا كان الأمر ذا أهمية عملية أم لا، فهذه في الواقع مسألة أخرى. ولكن، حتى لو لم يكن لها أي أهمية على الإطلاق، فإنها تقدم بالتأكيد افتراضات لخاصية أساسية وذات تأثيرٍ واسعٍ، بحيث من المفيد أن نفكر فيما إذا كانت صحيحة أم خاطئة. وأنا أرى أنه لا يزال هناك نقطتان مرتبطتين بها،

ويجب الحديث عنهما، وذلك قبل أن ننتقل إلى النظر في أهم الاعتراضات التي قُدِّمت ضد هذه النظرية.

فلنلاحظ، أولًا، أنه على الرغم من أن هذه النظرية تؤكد أنه لا يوجد شيء خير في جوهره إلا إذا كان يشتمل على زيادة في اللذة على الألم، فإنها لا تؤكد بتاتًا أنه لا يوجد شيء خير إلا إذا استوفى هذا الشرط. فعندما نقول إنَّ الشيء خيرٌ في جوهره، فهذا يعني، كما أوضحنا، أن وجود الشيء المذكور سيكون خيرًا، حتى لو كان موجودًا بمفرده تمامًا، دون أي نتائج أخرى مصاحِبة له؛ ومن الواضح تمامًا أنه عندما نصِف شيئًا من الأشياء بأنه «خيرٌ»، فإننا لا نعني بذلك دائمًا: أنه سيكون خيرًا، حتى لو كان موجودًا بمفرده تمامًا. فمثلًا، في الكثير من الأحيان عندما نقول إن الشيء «خير»، فإننا نعني أنه خير بسبب النتائج المترتبة عليه؛ ولا يجوز أن نؤكد مطلقًا أنه سيكون خيرًا حتى لو لم يكن له أي نتائج على الإطلاق. فنحن، على سبيل المثال، على دراية بالفكرة القائلة بأنه من الخير أحيانًا أن يعاني الناس من الألم؛ ومع ذلك، فإننا غير متأكدين من أن معاناتهم في جميع هذه الحالات ستكون شيئًا خيِّرًا، حتى لو لم يكسبوا شيئًا من ورائها، إذا لم يكن لها نتائج أخرى. فنحن، بشكلٍ عامٍّ، نؤمن بأن المعاناة خير، فقط لأنه سيكون لها نتائج أخرى خيِّرة. وهكذا الأمر مع أشياء كثيرة. ولذلك، فإن العديد من الأشياء، التي ليست خيِّرة «في جوهرها»، قد تكون مع ذلك «خيِّرة» بواحدٍ أو أكثر من المعاني التي نستخدم بها تلك الكلمة شديدة الغموض. ومن ثَمَّ فإن نظريتنا يمكنها أن تؤكد، وستظل تؤكد باستمرارٍ، أنه لا يوجد شيء خير في جوهره باستثناء اللذة أو الكُل الذي يشتمل على اللذة، بينما العديد من الأشياء الأخرى «خيرة» حقًّا؛ وبالمثل، يمكنها أن تقول إن لا شيء شرٌّ في جوهره باستثناء الألم أو الكُل الذي يشتمل على الألم، في حين أن هناك العديد من الأشياء الأخرى «الشريرة» حقًّا. ويمكنها أن تؤكد، مثلًا، على أنه من الخير دائمًا التصرف بشكلٍ صائبٍ، ومن الشر التصرف بشكلٍ خاطئ؛ على الرغم من أنها تقول في نفس الوقت، بما أن الأفعال، بالمعنى الدقيق للكلمة، لا تشتمل على لذة أو ألم، وإنما تكون مصحوبة بهما أو مسبِّبة لهما فقط، فإن الفعل الصائب ليس خيرًا في جوهره، ولا يُعتَبر الفعل الخاطئ شرًّا في جوهره. وبالمثل، فإنها تؤكد أنه من الصحيح تمامًا أن بعض البشر «خيِّرون» وبعضهم «أشرار»، والبعض منهم أفضل من غيره؛ على الرغم من أنها لا يمكن أن تقول -بشكلٍ قاطعٍ- إنَّ الإنسان يشتمل على أي من اللذة أو الألم، وبالتالي لا يمكن لأي شخص أن يكون خيِّرًا في جوهره، أو شرًّا في جوهره، أو أفضل في

جوهره من أي شخص آخر. بل يمكنها أن تتمسَّك (وهذا أيضًا يمكن أن تفعله باستمرار) بأنَّ الأحداث الخيرة في جوهرها تعتبر -مع ذلك- شرًّا شديدًا في الكثير من الأحيان، والأحداث الشريرة في جوهرها تُعتبَر خيرة. فقد تقول، على سبيل المثال، إنه غالبًا ما يكون من الشر أن يستمتع الإنسان بلذة معينة في مناسبة معينة، على الرغم من أن المناسبة التي يرغب في الاستمتاع فيها، قد تكون خيرة في جوهرها، لأنها تشتمل على زيادة في اللذة على الألم. غالبًا ما يكون وقوع مثل هذه المناسبة أو هذا الحدث أمرًا شريرًا للغاية، لأنه يتسبب في شعور الإنسان نفسه، أو غيره من الكائنات، بلذة أقل، أو ألم أكثر، في المستقبل مما كان سيحدث لو لم يقع هذا الحدث. ولأسبابٍ مماثلة، قد يكون من الخير الشديد أن يقع حدث شرير في جوهره.

من المهم أن نتذكر كلَّ هذا، لأننا لو لم نفعل، قد تبدو لنا النظرية أشد تناقضًا مما هي عليه في الواقع. فقد يبدو، مثلًا، للوهلة الأولى، كما لو أنها تُنكر كل قيمة عدا اللذة والكُل الذي يشتمل عليها -وهي وجهة النظر التي ستبدو متناقضة للغاية إذا كانت قد تبنتها. لكنها لا تتبنَّاها، فهي لا تُنكِر كل قيم الأشياء الأخرى، بل تُنكر فقط أي قيمة جوهرية لتلك الأشياء- وهذا أمر مختلف تمامًا. إنها تقول فقط إنه لن يكون لأي منها أي قيمة إذا كان موجودًا بمفرده تمامًا. لكن، بالطبع، لا يوجد أي منها في الواقع بمفرده تمامًا، وبالتالي يسمح هذا، كما هو الحال بالفعل، للعديد منها أن يكون لها قيمة كبيرة جدًّا. أما فيما يتعلق بأنواع القيم، بخلاف القيمة الجوهرية، لا تدَّعي النظرية أنها تضع أي قواعد عامة على الإطلاق. وسبب اقتصارها في الحديث على القيمة الجوهرية، هو أنها تعتقد أن هذه وحدها المرتبطة بالصواب والخطأ بالطريقة الدقيقة الموضحة أعلاه. فعندما يكون الفعل صائبًا، يكون كذلك فقط إذا لم يكن هناك فعل -كان يمكن للفاعل أن يقوم به بدلًا منه- ويحقق نتائج إجمالية لها قيمة جوهرية أكبر؛ وعندما يكون الفعل خاطئًا، يكون كذلك فقط إذا كانت النتائج الإجمالية لبعض الأفعال الأخرى، التي كان يمكن أن يقوم بها الفاعل بدلًا منه، لها قيمة جوهرية أكبر. هذا الافتراض، الذي يصْدُق على القيمة الجوهرية، لا يصْدُق على أي قيمة من أي نوعٍ آخر.

النقطة الثانية التي يجب علينا ملاحظتها في هذه النظرية هي ما يلي: غالبًا ما تُقدَّم هذه النظرية على أنها عملية تأكيد على أن اللذة هي الشيء الوحيد الخيِّر أو المرغوب فيه بشكلٍ مطلقٍ، والألم هو الشيء الوحيد الشرير أو غير المرغوب فيه بشكلٍ مطلقٍ؛ أو أنها عملية تأكيد على أن اللذة هي الشيء الوحيد الخير في جوهرها، والألم هو الشيء الوحيد الشرير في

جوهره. وأعتقد أن هناك معنى فيها يؤكد ذلك. لكنَّ هذين التعبيرين عمومًا لم يُعرَّفا بدقة؛ ومن الجدير بالذكر أنه إذا كانت نظريتنا تؤكد هذه الافتراضات، فيجب علينا أن نفهم تعبيري «خيِّر بشكلٍ مطلقٍ» أو «خيِّر في ذاته» بمعنى مختلف عن المعنى الذي حدَّدناه فيما سبق لتعبير «خيِّر في جوهره»، يجب ألا نعتبر «الخير بشكلٍ مطلقٍ» أو «الخير في ذاته» مرادفين لتعبير «الخير في جوهره»؛ لأن نظريتنا لا تؤكد بشكلٍ قاطعٍ أن اللذة هي الشيء الوحيد الخير في جوهره، والألم هو الشيء الوحيد الشرير في جوهره. بل إنها، على العكس من ذلك، تؤكد أن كل شيء يشتمل على زيادة في اللذة على الألم هو خير في جوهره، بغض النظر عن مقدار ما يشتمل عليه إلى جانب ذلك؛ وبالمثل فإن كل ما يشتمل على زيادة في الألم على اللذة، هو شرٌّ في جوهره. هذا التمييز بين المفهوم المُعبَّر عنه بقولنا «خيِّر بشكلٍ مطلقٍ» أو «خيِّر في ذاته» من جهة، وبين المفهوم المُعبَّر عنه بقولنا «خيِّر في جوهره» من جهة أخرى، ليس شائعًا؛ ومع ذلك، من الواضح أن علينا أن نقوم به إذا أردنا أن نقول إنَّ نظريتنا تؤكد أن اللذة هي الخير النهائي الوحيد، والألم هو الشر النهائي الوحيد. إنَّ المفهوميْن، إذا استُخدِما بهذه الطريقة، يصبح لهما قاسمًا مشتركًا مهمًّا، وهو أن كليهما لن ينطبق إلا على الأشياء التي سيكون وجودها أمرًا خيرًا، حتى لو كانت موجودة بمفردها تمامًا. فسواء أكدنا أن الشيء «خير بشكلٍ مطلقٍ» أو «خير في ذاته» أو «خير في جوهره»، فإننا نؤكد دائمًا أن وجوده أمرًا خيرًا، حتى لو كان موجودًا بمفرده تمامًا. لكن المفهومين يختلفان عن بعضهما فيما يتعلق بحقيقة أنه، في حين أن «الكُلَّ» «الخيِّر في جوهره» قد يحتوي على أجزاء ليست خيِّرة في جوهرها، أي لن تكون خيرة إذا كانت موجودة بمفردها؛ فإنَّ أي شيء «خير بشكلٍ مطلقٍ» أو «خير في ذاته» لا يمكن أن يشتمل على مثل هذه الأجزاء. هذا، في رأيي، هو المعنى الذي يجب أن نختص به تعبيري «الخيِّر بشكل مطلق» أو «الخيِّر في ذاته»، إذا أردنا أن نقول إن نظريتنا تؤكد أن اللذة هي الشيء الوحيد «الخير بشكلٍ مطلقٍ» أو «الخير في ذاته». باختصارٍ، يمكن أن نقسِّم الأشياء الخيرة في جوهرها إلى فئتين: (1) تلك التي تكون ككُل خيِّرة في جوهرها، إلا أنها تشتمل على بعض الأجزاء التي ليست خيِّرة في جوهرها؛ (2) تلك التي لا تشتمل على أجزاء على الإطلاق، أو، تشتمل على أجزاء لا يمكن أن تكون إلا خيِّرة في ذاتها. وبالتالي، يمكننا قصر تعبيرَيْ «خيِّر بشكلٍ مطلقٍ» أو «خيِّر في ذاته» على الأشياء التي تنتمي إلى الفئة الثانية من هاتين الفئتين. يمكننا بالطبع أن نميز تمييزًا مشابهًا تمامًا بين فئتين من الأشياء الشريرة في جوهرها. وإذا

فعلنا ذلك، يمكن القول بأن نظريتنا تؤكد حقًّا أنه لا يوجد شيء «خيِّر بشكلٍ مطلقٍ» أو «خير في ذاته»، باستثناء اللذة؛ ولا شيء «شرير بشكل مطلق» أو «شرير في ذاته»، باستثناء الألم.

هذه هي النظرية الأخلاقية التي اخترت أن أذكرها، لأنها تبدو لي بسيطة بشكلٍ كبيرٍ، وبالتالي تُبرز بوضوح بعض المسائل الرئيسية التي تشكِّل موضوع النقاش الأخلاقي.

الشيء المهم هنا بشكلٍ خاصٍّ هو التمييز بين السؤال الذي تدَّعي أنها تُجيب عنه في جزئها الأول، والسؤال الأشد تطرفًا، الذي تدَّعي أنها تُجيب عنه في الجزء الثاني. تقدم النظرية فقط في جزئها الأول الإجابة عن السؤال التالي: ما هي السمة الموجودة حقًّا، في الواقع، بجميع الأفعال الإرادية الصائبة التي سبق القيام بها، أو سيتم القيام بها في هذا العالم؟ بينما تدَّعي، في الجزء الثاني منها، أنها تقدم إجابة عن السؤال الأشد جوهرية: ما هي السمة الموجودة في أي فعل إرادي صائب في أي كون يمكن تصوره، وتحت أي ظروف يمكن التفكير فيها؟ من الواضح أنَّ هذين السؤالين مختلفان تمامًا، وأنا أعني بالنظرية التي أشرت إليها، تلك التي تدَّعي أنها تقدم إجابة لكليهما.

لا أحب أن أؤكد هنا أن الناس يعتنقون هذه النظرية بالشكل الذي عرضته بالضبط، لكن من المؤكد أن الكثير منهم يعتنقون شيئًا مثلها؛ ويبدو أن هذا ما يمكن التعبير عنه بالاسم المألوف «النفعية»، وهذا هو سبب اختياري لهذا الاسم كعنوان لهذين الفصلين. ومع ذلك، يجب ألا نفترض أن أي شخص يتحدث عن «النفعية» يعني دائمًا هذه النظرية بالضبط بكل تفاصيلها. بل على العكس من ذلك، فإن العديد من أولئك الذين يطلقون على أنفسهم أتباع المذهب النفعي سيعترضون على بعض افتراضاتها الأساسية. ولعل إحدى الصعوبات التي تحدث خلال النقاشات الأخلاقية هي أنه لا يوجد اسمٌ واحدٌ، يمكن اقتراحه بشكل نهائي لنظرية أخلاقية، ويكون له معنى مُوحد لدى الجميع. بل، على العكس من ذلك، قد يُستخدَم الاسم الواحد، وهذا غالبًا ما يحدث، كاسمٍ لعدة نظريات متباينة، قد تختلف عن بعضها البعض في جوانب مهمة للغاية. وبالتالي، كلما استخدم شخص ما هذا الاسم، لا يمكنك أبدًا أن تثق بالاسم وحده، ولكن يجب دائمًا أن تنظر بعناية لترى بالضبط ما يعنيه به. لهذا السبب لا أقترح، فيما يلي، إعطاء أي اسم على الإطلاق لهذه النظرية التي ذكرتها، لكنني سأشير إليها ببساطة على أنها النظرية المذكورة في الفصلين الأولين.

الفصل الثالث

مَوْضُوعِيَّة الأحكام الأخلاقية

تلقَّتْ النظرية التي عرضنا لها في الفصلين السابقين مجموعة متنوعة وهائلة من الآراء الناقدة والمعارضة؛ ولا أطمح هنا في تناولها جميعًا، بل أنوي فقط اختيار ما أعتبره أهم تلك الآراء، وذلك من ناحية قدرتها على توصيل الإحساس المطلوب، وتعلُّقها بتساؤلات حول مبادئ شديدة العمومية. أرى بوضوحٍ أن بعض هذه الاعتراضات قد بُني على أُسسٍ قوية، وبعضها الآخر لا، وذلك فيما يخص الجزء الذي تتناوله من نظريتنا. لذلك أقترح تقسيم النظرية إلى أجزاء، والنظر بشكلٍ منفصلٍ في أهم الاعتراضات الموجَّهة إلى تلك الأجزاء على اختلافها.

يمكن في البداية أن نتناول نقطة أساسية للغاية؛ وهي أن نظريتنا تتضمَّن شيئين، فهي تشير ضمنيًّا إلى:

(1) أنه إذا صحَّ في أي وقت أنَّ فعلًا إراديًّا معيَّنًا صائبٌ، فسيكون كذلك على الدوام: أو، بعبارة أخرى، لا يمكن لهذا الفعل أن يتحوَّل من الصواب إلى الخطأ، أو من الخطأ إلى الصواب؛ أي أنه لا يمكن أن يكون صائبًا في وقتٍ معينٍ، وخاطئًا في وقتٍ آخر.

(2) أن نفس الفعل لا يمكن أن يكون صائبًا وخاطئًا في نفس الوقت.

لقد أشارت النظرية بوضوحٍ إلى هذين الأمرين لأنها أكدت أن الفعل الإرادي لا يمكن أن يكون صائبًا إلا إذا كان يحقق أقصى قدرٍ من اللذة، ويمكن أن يكون خاطئًا فقط إذا كان يحقق لذةً أقل من هذا. من الواضح إذن، أنه إذا كان أي فعل يحقق أقصى قدرٍ من اللذة، فلا بُدَّ أن يصدق عليه ذلك على الدوام؛ ومن الواضح أيضًا أنه لا يمكن أن يصدق -في نفس الوقت- على نفس الفعل أنه يحقق أقصى قدرٍ من اللذة، وأيضًا يحقق قدرًا أقل من ذلك. لهذا، تقول نظريتنا إنه لا يمكن لأي فعل أن يكون صائبًا وخاطئًا في الوقت نفسه، أو حتى في أوقات مختلفة. ففي كل وقت يجب أن يكون إما صائبًا وإما خاطئًا، وسواء كان هذا أو ذاك في وقت معين، فسيبقى كذلك في جميع الأوقات الأخرى.

ومع ذلك، يجب أن نلاحظ بعناية أن نظريتنا تشير فقط إلى أن هذا الأمر يصدق على أي فعل إرادي معين اخترنا أن نتناوله، وليس أنه يصدق دائمًا على فئة معينة من الأفعال. وهذا يعني أنه

إذا كان قتل بروتس ليوليوس قيصر، فعلًا صائبًا في وقته، إذن، يجب أن يكون صائبًا الآن أيضًا، وسيظل صائبًا على الدوام، ولا يُمكن أن يكون خاطئًا في أي وقت من الأوقات. تقول النظرية أيضًا إن فعْلَ بروتس في هذا الموقف بالذات لا يمكن أن يكون صائبًا وخاطئًا في الوقت نفسه؛ وإذا صحَّ أنَّ هذا الفعل كان صائبًا ذات مرة، فسيبقى صائبًا على الدوام؛ أو إذا صحَّ ذات مرة أنه كان خاطئًا، فسيبقى هكذا على الدوام. وبالمثل مع كل فعلٍ آخر قام به -بشكلٍ مؤكدٍ، أو بشكلٍ محتمل- شخصٌ معين في مناسبة بعينها.

تقول نظريتنا إن كل فعل من هذا القبيل، لا يمكن الحكم عليه في أي وقتٍ من الأوقات بأنه صائب وخاطئ في الوقت نفسه؛ وأيضًا، أيًّا كانت صفته من الصواب والخطأ في أي وقت، يجب أن يبقى متَّصِفًا بهذه الصفة في جميع الأوقات. لكنها لا تعني أن الأمر نفسه ينطبق على أي فئة معينة من الأفعال -القتل مثلًا. فالنظرية لا تقول إنه إذا كان ارتكاب جريمة قتل معينة في وقت بعينه خطأً، فلا بد أن أي جريمة قتل أخرى ارتُكِبَت في نفس الوقت خاطئة أيضًا؛ ولا أنه إذا كانت جريمة قتل معينة، ارتُكِبَت في وقت ما، خاطئة، فإن أي جريمة قتل أخرى تُرتَكب في أي وقت آخر يجب أن تكون خاطئة أيضًا. بل على العكس من ذلك، على الرغم من أن النظرية لا تعني بشكلٍ مباشرٍ أن هذا غير صحيح، فإنها تعني أنه من غير المحتمل أن تكون فئة معينة من الأفعال صائبة على الدوام، أو خاطئة على الدوام. لأنها ترى، كما شاهدنا، أن السؤال عما إذا كان الفعل صائبًا أم خاطئًا يعتمد على النتائج المترتبة عليه؛ وبالطبع تتوقف إجابة السؤال على النتائج المترتبة على الفعل، ليس فقط على الفئة التي ينتمي إليها، ولكن أيضًا على الظروف الخاصة التي يقع فيها الفعل المذكور؛ ففي حين أنه في ظل مجموعة معينة من الظروف، قد تترتب على نوعٍ معينٍ من الأفعال نتائج طيبة، وفي ظروف أخرى قد تترتب على فعلٍ مماثلٍ تمامًا نتائج سيئة. وبما أن الظروف تتغير دائمًا، فمن غير المحتمَل (وإن كان غير مستحيل) أن تكون فئة معينة من الأفعال، مثل القتل أو الزنا، صائبة على الدوام، أو خاطئة على الدوام. لذلك، لا تعني نظريتنا أنه إذا كان فعلٌ من فئة معينة صائبًا مرة، فيجب أن تكون جميع أفعال الفئة المذكورة صائبة على الدوام: بل على العكس من ذلك، يترتب على هذا الرأي أنه من غير المحتمل أن يكون هذا الكلام صحيحًا. فما تعنيه هو أنه إذا أخذنا أي حالة معينة لأي فئة من الأفعال، فلا يمكن أن تكون هذه الحالة صائبة وخاطئة معًا، وإذا حدث وكانت صائبة، فيجب أن تبقى صائبة على الدوام.

من المهم للغاية التمييز بوضوحٍ بين هذين السؤالين، لأنه قد يحدث لَبْس هنا. فعندما نسأل عما إذا كان نفس الفعل يمكن أن يكون صائبًا وخاطئًا معًا، فقد نعني شيئين مختلفين تمامًا بهذا السؤال؛ قد يكون المقصود أن نسأل فقط: هل يمكن أن يكون نفس النوع من الأفعال صائبًا في وقتٍ ما، وخاطئًا في وقت آخر، أو صائبًا وخاطئًا في نفس الوقت؟ وتميل نظريتنا إلى الإجابة عن هذا السؤال بقولها: نعم، يمكن ذلك. وقد لا يكون المقصود بقولنا نفس الفعل، مجرد نفس النوع من الأفعال، وإنما فعل فردي محدد بعينه، والذي قام به، أو ربما قام به، شخص محدد في مناسبة معينة. وتُجيب نظريتنا عن هذا السؤال بقولها: من المستحيل تمامًا أن يكون أي فعل فردي، محدد، صائبًا وخاطئًا معًا على الدوام، سواء في نفس الوقت، أو في أوقات مختلفة.

إذن، فمن الواضح أنَّ السؤال حول ما إذا كان نفس الفعل يمكن على الدوام أن يكون صائبًا وخاطئًا في نفس الوقت، أو يمكن على الدوام أن يكون صائبًا في وقتٍ ما وخاطئًا في وقتٍ آخر، هو سؤال أساسي للغاية. وإذا قررنا أن نُجيب عنه بالإيجاب، فسيظهر لنا في الحال عددٌ كبيرٌ من الأسئلة التي ناقشها من يكتبون في حقل الأخلاق. سيكون، على سبيل المثال، من الأمور الثانوية أن نناقش السِّمة أو الخاصية التي تُميِّز -بشكلٍ عامٍّ- الفعل الصائب عن الفعل الخاطئ، إذا كان هذا الرأي صحيحًا. وإذا كان من الممكن أن يكون الفعل نفسه صائبًا وخاطئًا، إذن فلا يمكن أن يكون هناك مثل هذه الخاصية، لا يمكن أن تكون هناك خاصية ترتبط دائمًا بالأفعال الصائبة، أو خاصية ترتبط دائمًا بالأفعال الخاطئة: لأنه إذا كان هناك فعلٌ معينٌ صائبًا وخاطئًا معًا، يجب أن يمتلك هذا الفعل خاصيةً (إن كان لها وجود) ترتبط دائمًا بالأفعال الصائبة، وفي الوقت نفسه، نظرًا إلى أن الفعل خاطئ أيضًا، لا يمكن أن تكون هذه الخاصية غير مرتبطة مطلقًا بالأفعال الخاطئة. لذلك، قبل أن ندخل في أي نقاشات حول ما هي الخاصية التي ترتبط دائمًا بالأفعال الصائبة، ولا ترتبط مطلقًا بالأفعال الخاطئة، من المهم للغاية أن نُقنع أنفسنا، قدر المُستطاع، أنه لا يمكن أن يكون هذا الفعل نفسه صائبًا وخاطئًا معًا، سواء في الوقت نفسه، أو في أوقات مختلفة. لأنه إذا لم يكن الأمر كذلك، فإن كل هذه النقاشات ستكون بلا جدوى على الإطلاق. لذلك أقترح، أولًا وقبل كل شيء، تناول القضية البسيطة التالية: هل يمكن أن يكون الفعل نفسه صائبًا وخاطئًا معًا، إما في الوقت نفسه، وإما في أوقات مختلفة؟ وهل النظرية المذكورة في الفصلين السابقين كانت على صواب عندما أكدت أن الأمر لا يمكن أن يكون كذلك؟

أتصور أنَّ معظم الذين يعتقدون أن نفس الفعل لا يمكن أن يكون صائبًا وخاطئًا، كما تفعل هذه النظرية، ببساطة يفترضون أن هذا هو واقع الحال، دون محاولة إثبات ذلك. في الواقع، من الشائع جدًّا أن نجد من يستغل حقيقة أنَّ النظرية تشير ضمنيًّا إلى العكس كحُجة قاطعة ضد تلك النظرية. إنهم يقولون: بما أن هذه النظرية تشير ضمنيًّا إلى أن نفس الفعل يمكن أن يكون صائبًا وخاطئًا معًا، وبما أنه من الواضح أنَّ هذا لا يمكن أن يكون صحيحًا، فإن النظرية المذكورة خاطئة. يبدو، في رأيي، أن لمثل هذا الأسلوب الجدلي ما يبرره. فمن الواضح أنه لا يوجد عمل إرادي يمكن أن يكون صائبًا وخاطئًا معًا؛ ولا أفهم كيف يمكن إثبات ذلك بالرجوع إلى أي مبدأ أشد تأكيدًا من هذا الرأي نفسه. وإذا قال أي شخص أنه يرى أنَّ عكس ذلك هو الصحيح، لا أعرف كيف يمكن إثبات أنه مُخطئ. إذا تم رد السؤال إلى هذه المصطلحات النهائية، فيجب في رأيي أن نتركه للقارئ كي يدرسه بنفسه. فهو -مثل كل الأسئلة النهائية- غير قادر على تقديم برهان قاطع في كلتا الحالتين. لكن معظم الذين يعتقدون أن الفعل يمكن أن يكون صائبًا وخاطئًا معًا، متأثرين -كما أعتقد- باعتبارات معينة، والتي تعترف بالفعل بهذا البرهان. إنهم يعتنقون رأيًا معينًا، ومن هنا يصلون إلى هذه النتيجة؛ ولأنهم فقط يعتنقون هذا الرأي تراهم متمسكين بهذه النتيجة. أعتقد أن هناك، على وجه الخصوص، وجهتي نظر شائعتان للغاية، ولهما تأثيرٌ خاصٌّ في دفع الناس إلى اعتناقهما. ومن المهم للغاية أن نبحثهما بعناية، لأنهما يؤديان إلى هذه .النتيجة، ولأسبابٍ أخرى

أما وجهة النظر الأولى فهي على النحو التالي: يمكن أن نقول تحديدًا إنه عندما نؤكد أن فعلًا من الأفعال، أو فئة من الأفعال، صائبة أو خاطئة، فإننا نتحدث فقط عن مشاعر شخص ما تجاه هذا الفعل، أو تجاه فئة الأفعال المذكورة. إنَّ هذا الرأي شائع للغاية بشكلٍ أو بآخر؛ ولعل أحد الأسباب الرئيسية لاعتناق الناس لوجهة النظر تلك هو أن العديد من الأشخاص يجدون صعوبة بالغة في فهم ما نعنيه بكلمتي «صائب» و«خاطئ» باستثناء أنها تعبِّر عن مشاعر بعض العقول، أو بعض المواقف العقلية الأخرى، تجاه الأفعال التي نطبق عليها رأينا. لا يؤدي هذا الرأي، في بعض أشكاله، إلى نتيجة مفادها أن نفس الفعل قد يكون صائبًا وخاطئًا معًا؛ ولهذا لسنا معنيين الآن بهذه الأشكال. لكن بعض الأشكال الأخرى له تؤدي مباشرة إلى هذه النتيجة؛ ففي رأيي أنه عندما يعتقد الناس أن الفعل نفسه قد يكون صائبًا وخاطئًا معًا، يكون اعتقادهم بوجه عام مبنيًّا على أحد هذه الأشكال. هناك عدة أشكال مختلفة من هذا الرأي تؤدي كلها إلى

هذه النتيجة، وأعتقد أنه لا يمكن تمييزها بوضوحٍ عن بعضها. يرى الناس أنه عند الحُكم على الصواب والخطأ فإننا نصدر أحكامًا على مشاعر أحد الأشخاص، أو مجموعة من الأشخاص، دون أن نحاول أن نحدد من يكون الشخص أو مجموعة الأشخاص الذين نُصدر أحكامنا على مشاعرهم. وبمجرد مواجهة هذه المسألة بشكلٍ مُنصفٍ، يصبح من الواضح، في رأيي، أنه سيكون هناك اعتراضات جادة على أي وجهة نظرٍ بديلة.

يمكن القول في البداية إنه عندما يؤكد أي شخص أنَّ فعلًا ما صائب أو خاطئ، فإن ما يؤكده في الحقيقة هو أن لديه شعورًا خاصًّا تجاه الفعل المذكور. ووفقًا لوجهة النظر هذه، لا يتعدى ما يفعله كل واحدٍ منَّا عملية إثبات لمشاعره: فعندما أؤكد أن الفعل صائب، فإن كل ما أعنيه هو مجرد أن لديَّ شعورًا خاصًّا تجاه هذا الفعل؛ وعندما تؤكد أنت بنفس الطريقة، فإن كل ما تعنيه هو مجرد أنَّ لديك نفس الشعور تجاه الفعل. يمكن بالطبع أن يكون هناك وجهات نظر مختلفة تجاه الشعور الذي من المفترَض أننا نتحدث عنه. قد يقول بعض الناس إنه عندما نقول إنَّ فعلًا ما صائب، فإننا نؤكد فقط أننا نحبه أو أننا سعداء به؛ وأنه عندما نقول إنَّ فعلًا ما خاطئ، فإننا نؤكد فقط أننا لا نحبه أو أننا مستاؤون منه. قد يقول آخرون، بشكلٍ أكثر منطقية، أن ما نعبِّر عنه بهذه الأحكام ليس مجرد الإعجاب والكراهية، بل هو نوعٌ خاصٌّ من الإعجاب والكراهية، والذي يمكن أن نطلِق عليه الشعورَ بالقبول الأخلاقي والرفض الأخلاقي. قد يقول الآخرون، مرة أخرى، ربما لا يمثِّل الأمر زوجًا من المشاعر المتناقضة، بل مجرد وجود أو عدم وجود شعور معين. فمثلًا، عندما نقول «إنَّ فعلًا ما خاطئ»، فإننا نعني فقط أن لدينا تجاهه شعورًا بالرفض، وأننا عندما نقول «إنَّه صائب»، فإننا لا نعني أن لدينا تجاهه شعورًا إيجابيًّا بالقبول، بل نقصد فقط أنه ليس لدينا تجاهه شعور بالرفض. ولكن بغض النظر عن رأينا في الطبيعة الدقيقة للمشاعر التي من المفترض أن نُصدِر حكمًا بشأنها، فإن أي وجهة نظر ترى أنه عندما نقول على الفعل إنه صائب أو خاطئ، فإننا نكون بذلك نذكر أن لدينا شعورًا معينًا تجاهه أو ليس لدينا هذا الشعور، أعتقد أنها تؤدي حتمًا إلى نفس النتيجة؛ أي تقول إنَّ نفس الفعل غالبًا ما يكون صائبًا وخاطئًا معًا؛ وأي وجهة نظر كهذه ستكون أيضًا في مرمى نفس الاعتراض القاتل.

إن الحُجة التي تكشف أن وجهة النظر هذه تؤدي حتمًا إلى نتيجة مفادها أن نفس الفعل غالبًا ما يكون صائبًا وخاطئًا معًا، تتكوَّن من خطوتين، كل منهما تستحق أن نثبتها بشكلٍ منفصلٍ.

الخطوة الأولى كالتالي: إذا حكمتُ على أي فعل بأنه صائب، فأنا بذلك أقول فقط بأن لديَّ شعورًا خاصًّا تجاهه، ثم يترتب على ذلك بشكلٍ واضحٍ أنَّ حُكمي صحيح، وذلك شريطة أن يكون لديَّ الشعور المذكور، وبالتالي يكون الفعل موضوع الكلام صائبًا حقًّا. وما ينطبق عليَّ، في هذا الصدد، سيكون صحيحًا أيضًا بالنسبة إلى أي شخص آخر. فبغض النظر عن ماهية الشعور، يجب أن يكون صحيحًا، فمتى كان حقًّا لدى أي شخص ذلك الشعور تجاه أي فعل، فإن الفعل المذكور، يكون، ولفترة طويلة، صائبًا حقًّا. لأن ما تفترضه نظريتنا هو أنه عندما يحكم الإنسان على فعل ما بأنه صائب، فإنه يُقر فقط بأن لديه هذا الشعور تجاهه؛ وبالتالي، كلما تملَّكه ذلك الشعور، يجب أن يكون حكمه صحيحًا، ويجب أن يكون الفعل صائبًا حقًّا. وبالتالي، يترتب على هذه النظرية بشكلٍ قاطعٍ أنه كلما كان لدى أي شخص شعورٌ خاصٌّ تجاه فعل ما، يكون الفعل صائبًا حقًّا؛ وكلما كان لدى أي شخص شعور خاص آخر تجاه فعل ما، يكون الفعل خاطئًا حقًّا. أو، إذا أخذنا بالرأى القائل بأن ما نحن بصدده ليس زوجًا من المشاعر، ولكن مجرد وجود أو عدم وجود شعورٍ واحدٍ فقط؛ مثلًا، الشعور بعدم القبول الأخلاقي؛ إذن، ما يترتب على ذلك هو أنه عندما يعجز أي شخص عن الإحساس بهذا الشعور تجاه فعل ما، يكون الفعل صائبًا حقًّا، وكلما أحسَّ الشخص بهذا الشعور، يكون الفعل خاطئًا حقًّا. وبغض النظر عن تصورنا بشأن ماهية المشاعر، وما إذا كنا نفترض أنها زوج من المشاعر أو مجرد وجود وغياب لشعورٍ واحدٍ، فإن النتيجة المترتبة هي أنَّ وجود (أو غياب) الشعور المذكور لدى أي شخص كافٍ تمامًا لإثبات أن الفعل صائب أو خاطئ، وذلك حسب كل حالة. ومن المهم أن نُصرَّ على أن هذه النتيجة تترتب على ذلك، لأن هذا، في رأيي، لا يظهر بوضوح دائمًا. فقد يبدو غامضًا أحيانًا أنَّ حُكم الإنسان على فعل ما بأنه صائب، مجرد حُكم يذكر فيه أن لديه شعورًا خاصًّا تجاه الفعل، لكن على الرغم من صدق هذا الشعور، فإن الفعل لا يكون بالضرورة صائبًا حقًّا. لكن من الواضح أن هذا الأمر مستحيل. فإذا كان كل ما نقصد تأكيده، عندما نقول إن الفعل صائب، هو مجرد أن لدينا شعورًا خاصًّا تجاهه، إذن فمن الواضح أن الفعل يجب أن يكون صائبًا، بشرط أن يكون لدينا هذا الشعور حقًّا.

يترتب على ذلك، مع أي وجهة نظر من هذا النوع، أنه كلما كان لدى أي شخص (أو لم يكن لديه) شعور معين تجاه فعل ما، يكون الفعل صائبًا. وأيضًا، كلما كان لدى أي شخص (أو لم يكن لديه) شعورٌ معين تجاه فعل ما، يكون الفعل خاطئًا. والآن، إذا أخذنا في الحسبان حقيقة ثانية،

سيترتب على ذلك بوضوحٍ، أنه إذا كان الأمر كما ذكرنا، سيكون غالبًا نفس الفعل صائبًا وخاطئًا معًا.

هذه الحقيقة الثانية هي حقيقة مرصودة، ومن الصعب إنكارها، وهي أنه بغض النظر عن الشعور الذي يسيطر علينا، سيكون هناك دائمًا حالات فيها شخصان لديهما شعوران متناقضان تجاه نفس الفعل، أو سيشعر أحدهما بشعورٍ معين تجاه فعلٍ ما، ولن يشعر الآخر بهذا الشعور. ربما يعتقد البعض أنه من الممكن أن نجد زوجًا من المشاعر، أو شعورًا فرديًّا، في حالة لا تسري عليها هذه القاعدة: مثل عدم شعور أي شخص بالقبول الأخلاقي تجاه فعل ما يشعر شخص آخر تجاهه بالرفض الأخلاقي. هذا رأي يمكن للناس اتِّباعه، لأنه عندما يكون لدينا شعورٌ قوي بالرفض الأخلاقي تجاه فعل ما، قد نجد صعوبة بالغة في تصديق أن أي إنسان آخر لديه حقًّا شعور بالقبول الأخلاقي تجاه نفس الفعل، أو حتى إنه يعتبره لا يستحق أي قدر من الرفض الأخلاقي. وهناك عذر لهذا الرأي في الحقيقة، وهو أنه عندما يقول الشخص أن الفعل صائب، وعلى الرغم من أنه يعتقد بصدقٍ أنه كذلك، فقد يكون الأمر -مع ذلك- هو أنه يشعر في الحقيقة تجاهه بدرجة ما من الرفض الأخلاقي. وهذا يعني أنه على الرغم من أنَّ آراء الناس بشأن ما هو صواب وما هو خطأ، تختلف بالتأكيد في أغلب الأوقات، فليس من المؤكد أن مشاعرهم تختلف دائمًا عندما تختلف آراؤهم. لكن مع ذلك، إذا نظرنا إلى الاختلافات العظيمة التي كانت موجودة، وما زالت، بين أعراق مختلفة من البشر، وفي مراحل مختلفة من عُمر المجتمع، فيما يتعلق بفئات الأفعال التي نعتبرها صائبة أو خاطئة، أعتقد أنه من النادر أن نشك في أنه في بعض المجتمعات، نُظِر إلى الأفعال بمشاعر قبول أخلاقي حقيقية، والتي سيشعر الكثير منَّا تجاهها بأقوى درجات الرفض الأخلاقي. فإذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بفئات الأفعال، فلن يكون من الصعب أن يتحقق نفس الأمر أحيانًا مع أفعال بعينها. فقد نقرأ، مثلًا، عن فعل معين، يثير فينا شعورًا قويًّا بالرفض الأخلاقي؛ ومع ذلك، لا يمكن الشك في أنه في بعض الأحيان قد يكون هذا الفعل بالذات مُتقبَّلًا في نظر بعض الأشخاص الذين قاموا به فيما بينهم، دون أن يتملَّكهم أي شعور بالرفض على الإطلاق، بل وحتى مع شعور بالقبول الأخلاقي. ولكن، إذا كان الأمر كذلك، إذن سيترتب على هذا، بحسب وجهة النظر التي نتناولها هنا، أنه كما كان صحيحًا الحكم بأن الفعل صائب وقت القيام به، فسيكون صحيحًا الآن أن نفس الفعل كان خاطئًا.

وبمجرد أن نعترف بوجود مثل هذه الاختلافات الحقيقية في المشاعر بين البشر في مراحل مختلفة من عُمر المجتمع، سيتحتم علينا أيضًا، كما أعتقد، أن نعترف بأن مثل هذه الاختلافات موجودة في الأغلب الأعم حتى بين المعاصرين لبعضهم، عندما يكونون أعضاء في مجتمعات مختلفة تمامًا؛ بحيث يكون نفس الفعل صائبًا وخاطئًا في نفس الوقت. وبعد أن اعترفنا بذلك، أرى أنه يجب علينا أن نذهب إلى أبعد من ذلك. فبمجرد اقتناعنا بأن الاختلافات الحقيقية في الشعور تجاه فئات معينة من الأفعال، وليس مجرد اختلافات في الرأي، موجودة بالفعل بين الناس في مراحل مختلفة من عُمر المجتمع، فإن هناك احتمالًا عند اختلاف شخصين بنفس الفترة من عُمر المجتمع في الرأي فيما يتعلق بـالحُكم على فعل إذا ما كان صائبًا أم خاطئًا، فإن هذا الاختلاف في الرأي، على الرغم من أنه لا يشير دائمًا إلى اختلاف مماثل في الشعور، فإنه في بعض الأحيان يكون مصحوبًا بالفعل بمثل هذا الاختلاف: بحيث يكون في بعض الأحيان لدى عضوين بنفس المجتمع شعوران متناقضان تجاه نفس الفعل، أيًّا كان الشعور الذي نختاره. وأخيرًا، أعتقد أنه يجب علينا أن نعترف أن حتى الفرد الواحد قد يواجه مثل هذا التغير في الشعور تجاه نفس الفعل. فمن المؤكد أنَّ الإنسان غالبًا ما يغير رأيه بشأن ما إذا كان فعل معين صائبًا أم خاطئًا؛ ويجب علينا أن نعترف، في بعض الأحيان على الأقل، أن شعوره تجاه الفعل قد يتغير تمامًا أيضًا؛ بحيث يرفض مثلًا فعلًا معينًا في السابق، في حين يقبله أخلاقيًّا الآن، والعكس صحيح. لذلك، علينا أن نعترف وفقًا لنظريتنا، ولهذا السبب وحده، وبغض النظر عن التباين في المشاعر بين الأشخاص المختلفين، أنه غالبًا ما يكون صحيحًا الآن أنَّ فعلًا ما صائب، على الرغم من أنه كان صحيحًا في السابق أنَّ نفس الفعل خاطئ.

هذه الحقيقة التي أكدتُها، والتي تقول بأن الأشخاص المختلفين يشعرون بمشاعر مختلفة تجاه نفس الفعل، بل وحتى نفس الشخص قد يشعر بمشاعر مختلفة تجاه نفس الفعل في أوقات مختلفة، هي بالطبع مجرد أمر مألوف للجميع؛ والسبب الوحيد الذي دفعني إلى ذكرها وتأكيدها هو احتمال أن يظن بعض الناس أن مشاعر الإنسان، تلك التي نعتبرها أساس الحكم على فعل ما بأنه صائب أو خاطئ، تمثِّل استثناء من القاعدة. إلا أنني أرى أنه يجب علينا أن ندرك أنه لا يوجد شعور واحد، أو زوجٌ من المشاعر، التي نعتبرها أساسًا لأحكامنا على الصواب والخطأ، تشكِّل في الواقع استثناءً. فأيًّا كان الشعور الذي نتكلم عنه، سيكون من الصعب الشك في أن هناك حالات بالفعل يكون فيها لدى شخصٍ ما ذلك الشعور تجاه فعل معين، في حين ليس لدى

الأشخاص الآخرين نفس الشعور، بل وأحيانًا يكون لديهم شعورٌ مناقضٌ تجاه نفس الفعل. ربما يكون هناك بعض فئات الأفعال بحالة لم يحدث فيها هذا مطلقًا: فإذا كان هناك أي منها على الإطلاق، فهذا كافٍ لإثبات النتيجة التي توصَّلنا إليها. لأنه إذا كان الأمر كذلك، وإذا كان تأكيد الإنسان أن فعلًا معينًا صائب أو خاطئ، لا يعدو كونه تأكيدًا أن لديه شعورًا خاصًّا تجاه هذا الفعل، إذن، يترتب على ذلك أن نفس الفعل كان في بعض الأحيان صائبًا وخاطئًا معًا؛ كأن يكون صائبًا في وقتٍ، وخاطئًا في وقت آخر، أو أن يكون صائبًا وخاطئًا في الوقت نفسه.

أعتقد أن حُججًا من هذا النوع هي السبب الرئيسي الذي يجعل الكثير من الناس متمسكين بأن الفعل نفسه قد يكون صائبًا وخاطئًا معًا. إنهم متأثرون بشدة بحقيقة أن الأشخاص المختلفين قد يشعرون بمشاعر مختلفة تمامًا تجاه نفس الفئة من الأفعال. وهم يعتقدون أيضًا أننا عندما نحكم على فعلٍ ما بأنه صائب أو خاطئ، فإننا فقط نُصدر حكمًا على مشاعر شخص ما، الأمر الذي يجعل من المستحيل تجنُّب النتيجة القائلة بأن نفس الفعل غالبًا ما يكون صائبًا وخاطئًا في آنٍ واحد. هذه النتيجة، في الواقع، لا تنبع بالضرورة من هذين الاعتقادين مجتمعين. وسواء كانت نابعة أم لا من هوية الشخص الذي نتحدث عن مشاعره، فهذا يعتمد على الشكل الدقيق الذي نتمسك فيه بالاعتقاد الأخير؛ فإنها تنبع من الشكل الدقيق لهذا الاعتقاد الذي نفكر فيه الآن؛ الشكل الذي يؤكد أن كل إنسان يقوم فقط بذكر مشاعره الخاصة. وبما أن هذا هو أحد أكثر الأشكال المعقولة التي يمكن أن يتمسَّك بها هذا الاعتقاد، فمن المهم للغاية أن نفكر فيما إذا كان من الممكن أن يكون صحيحًا بهذا الشكل. هل يمكن أن يكون الأمر، إذن، أننا عندما نحكم على فعلٍ ما بأنه صائب أو خاطئ، فإن كل ما نفعله هو «تأكيد أنَّ لدينا شعورًا خاصًّا تجاه الفعل المذكور»؟

يظهر لي أن هناك اعتراضًا قاتلًا على الرأي القائل بأن هذه هي الحال. يجب أن نتذكر أن سؤالنا هو مجرد سؤال عن حقيقة واقعة. إنه يتعلق بالتحليل الفعلي لأحكامنا الأخلاقية، يتعلق بما يحدث في أرض الواقع عندما نعتقد أن الفعل صائب أو خاطئ. فإذا تذكرنا أنه بالتالي مجرد سؤال حول ما نفكر فيه حقًّا عندما نعتقد أن الفعل صائب أو خاطئ -لا أكثر من ذلك ولا أقل- يمكن، في اعتقادي، أن نرى بوضوحٍ أن وجهة النظر التي تناولناها لا تتفق مع الحقائق الواضحة. والسبب في ذلك أنها تتضمن نتيجة غريبة، والتي يبدو أن أولئك الذين يتمسكون بها لا يدركون دائمًا أنها تتضمنها؛ وهذه النتيجة، في تقديري، لا تتفق بشكلٍ واضحٍ مع الحقائق

الواقعية. هذه النتيجة تقول: عندما يقول شخص ما «هذا الفعل صائب»، ويقول آخر «لا، ليس صائبًا»، فإن كلَّ واحد منهما يقوم دائمًا بذكر مشاعره الخاصة فقط، وفي هذه الحالة، يظهر بوضوحٍ أنه لا يوجد بتاتًا أي اختلاف في الرأي بينهما: حيث لا يتعارض ما يقوله أحدهما في الحقيقة مع ما يؤكده الآخر. إنهما لا يناقض بعضهما بعضًا كما لو أن أحدهما يقول «أنا أُحب السُّكَّر»، فيجيبه الآخر «وأنا لا أُحب السُّكَّر». بالطبع، لا يوجد تضارب في الرأي في مثل هذه الحالة، ولا تناقض بين الاثنين: لأنه قد يكون من الصحيح أن ما يذكره كلٌّ منهما صائب على قدم المساواة؛ وأن أحدهما يحب السكر حقًّا، والآخر لا يحب السكر حقًّا. لذلك، لا يُنكر كلام أحدهما بتاتًا ما يؤكده كلام الآخر. ما تتضمنه وجهة النظر التي نتناولها هو أنه عندما يحكم شخصٌ على فعلٍ ما بأنه صائب، ويحكم آخر عليه بأنه خاطئ أو غير صائب، هنا أيضًا لا يُنكر كلام أحدهما ما يؤكده كلام الآخر. وبالتالي، فإن وجهة النظر تلك تتضمن نتيجة مثيرة للاهتمام، وهي أنه لا يمكن لشخصين أن يختلفا في الرأي حول ما إذا كان الفعل صائبًا أم خاطئًا. ومن المؤكد أن حقيقة أنها تتضمن هذه النتيجة يكفي تمامًا لإدانتها. فمن الحقائق الواضحة التي لا يتطرق إليها شكٌّ أنه عندما أؤكد أنَّ الفعل خاطئ، ويؤكد شخص آخر أنه صائب، يكون هناك أحيانًا اختلاف حقيقي بيننا في الرأي؛ فهو ينكر الشيء نفسه الذي أؤكده. ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن أن تكون الحال هي أنَّ كُلًّا منَّا يصدر حكمًا على مشاعره؛ لأن حُكمين من هذا القبيل لا يمكن أن يتعارض أحدهما مع الآخر. لذلك يمكننا رد السؤال عن مدى صحة هذه النظرية، إلى سؤالٍ بسيطٍ للغاية يتعلق بالواقع. هل يحدث دائمًا أنه عندما يعتقد شخص ما أن الفعل صائب، ويعتقد الآخر أنه ليس صائبًا، فإن الثاني يعتقد حقًّا في أن الفعل لا يتمتع بصفة يعتقد الأول أنه يتمتع بها؟ أعتقد أنه إذا نظرنا إلى هذا السؤال بإنصافٍ، سيكون علينا أن نعترف بأن هذه هي الحال في بعض الأحيان؛ أي أنَّ كلا الشخصين يستخدم كلمة «صائب» للإشارة إلى نفس الصفة بالضبط، وأن أحدهما يفكر حقًّا في أن الفعل المذكور يحمل هذه الصفة فعلًا، بينما يعتقد الآخر أنه لا يحملها. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإن النظرية التي ندرسها بالتأكيد ليست صحيحة. فلا يمكن أن يكون صحيحًا أن كل شخص يقصد دائمًا بكلمة «صائب» مجرد الإشارة إلى مشاعره الخاصة، لأنه إذا كان الأمر كذلك، فلن يشير شخصان بهذه الكلمة إلى نفس الصفة المحمولة؛ ومن ثَمَّ فإن الشخص الذي قال إن الفعل ليس صائبًا، لا يمكنه مطلقًا أن يُنكر أن الفعل يحمل ذات الصفة التي يؤكدها الشخص الآخر، وهو الذي قال إن الفعل كان صائبًا.

يبدو لي أن هذه الحجة تثبت بشكلٍ قاطعٍ أنه، أيًّا كان ما نعنيه عندما نقول إن الفعل صائب، فإننا بالتأكيد لا نعني فقط أن لدينا شعورًا معينًا تجاهه. لكن من المهم هنا أن نميز بدقة بين ما تُثبته وما لا تُثبته. إنها لا تُثبت، على الإطلاق، أن الأمر قد لا يكون كذلك، وأنه عندما يرى أي شخص أن الفعل صائب، فإنه في الواقع، لديه على الدوام شعور معين تجاهه، أو حتى إنه يُصدر الحكم لمجرد أن لديه هذا الشعور. إنها تُثبت فقط أنه، حتى لو كان الأمر كذلك، فإن مضمون حُكم الإنسان هنا ليس مجرد أنه يمتلك الشعور المذكور. فهاتان النقطتان، في رأيي، قد تسبِّبان ارتباكًا. فقد يزعم البعض أنه عندما يحكم الشخص على فعل ما بأنه صائب، فإنه يفعل ذلك فقط، لأن لديه شعورًا معينًا تجاهه؛ وقد تُستخدم هذه الحقيقة المزعومة في الواقع كحُجة لإثبات أن ما يحكم به المرء هو مجرد امتلاكه لهذا الشعور. لكن من الواضح، حتى لو كانت الحقيقة المزعومة صادقة، فإنها في النهاية لا تثبت هذه النتيجة. فالنقطتان مختلفتان تمامًا، وهناك فرق مهم بين نتيجتيهما. الفرق هو أنه، حتى لو كان صحيحًا أن الشخص لا يحكم على فعل ما بأنه صائب، إلا إذا كان لديه شعورٌ معين تجاهه، وإذا كان هذا هو كل ما في الأمر، فإن مجرد امتلاكه لهذا الشعور لا يثبت أن الحكم صحيح؛ حيث يمكن أن يكون لديه الشعور، ويحكم على الفعل بأنه صائب، إلا أن حكمه يكون خاطئًا في بعض الأحيان، والفعل ليس صائبًا في الواقع. ولكن، من ناحية أخرى، إذا رأينا أن ما يحكم به هو مجرد إثبات أنه يمتلك الشعور، فإن حقيقة أنه يمتلك هذا الشعور كافية لتثبت أن حكمه صحيحٌ. لذلك، يجب أن نميز بعناية بين التأكيد على أنه عندما يحكم شخص على فعل ما بأنه صائب، فإنه يفعل ذلك فقط لأن لديه شعورًا معينًا تجاهه، والتأكيد المختلف تمامًا عن سابقه، أنه عندما يحكم الشخص على الفعل بأنه صائب، فإنه يحكم فقط بأن لديه هذا الشعور. فالتأكيد الأول، حتى لو كان صحيحًا، لا يثبت أن الأخير صحيح أيضًا. وبالتالي، يمكننا أن نناقش هذا الأخير دون الدخول في جدال بشأن الأول. إن التأكيد الأخير هو الذي تُثبت حُجتنا أنه غير صحيح؛ وذلك دون قول كلمة واحدة لاثبات أن التأكيد الأول قد لا يكون صحيحًا بالمرة.

لذلك، فإن حجتنا لا تدحض التأكيد القائل بأننا نحكم على الأفعال بأنها صائبة أو خاطئة، عندما يكون لدينا مشاعر معينة تجاهها. ومن المهم كذلك أن نؤكد أنها لا تدحض تأكيدًا آخر أيضًا. هو تأكيد أنه عندما يكون لدى أي إنسان شعورٌ معين تجاه فعل ما، فإن الفعل، في واقع الأمر، يكون دائمًا صائبًا. فلا يزال أي شخص، في واقع الأمر، حرًّا تمامًا في الإيمان بأن هذا الفعل صائب،

وبالتالي غالبًا ما يكون نفس الفعل في الواقع صائبًا وخاطئًا معًا، حتى لو اعترف بما تثبته حجتنا؛ وهو أنه عندما يعتقد الإنسان أن الفعل صائب أو خاطئ، فهو لا يقول فقط إن لديه بعض المشاعر تجاهه. تكمن الأهمية الوحيدة لحجتنا، بهذا الصدد، في أنها تدمِّر أحد الأسباب الرئيسية للقول بأن هذا صحيحٌ في واقع الأمر. فلو أننا رأينا مرة أن القول بأن الفعل صائب لا يعني أننا نقول إن لدينا شعورًا تجاهه، فما السبب المتبقي لنا كي نعتقد أن وجود شعور معين هو، في الواقع، يمثِّل دائمًا علامة على أنه صائب؟ لا أحد، فيما أعتقد، سينجذب كثيرًا إلى تأكيد أنَّ مجرد وجود (أو غياب) شعور معين يمثِّل على الدوام علامة على الصواب، وإنما للافتراض القائل بأن المعنى الوحيد الممكن لكلمة «صائب»، كما هي مطبَّقة على الأفعال، تمثِّل، بطريقة أو بأخرى، أن لدى شخصٍ ما شعورًا معينًا تجاهها، وهذا الافتراض، في أحد أشكاله، هو الذي تدحضه حُجتنا.

ولكن حتى إذا اعترفنا بأن وجهة النظر تلك، بهذا الشكل الدقيق، مُتعذَّر تبريرها أو الدفاع عنها، لا يزال من الممكن القول بأنها مع ذلك صحيحة في شكل آخر، والذي سيترتب عليه نفس النتيجة؛ أي النتيجة القائلة بأن نفس الفعل سيكون في الأغلب صائبًا وخاطئًا في آنٍ واحدٍ. يعتقد الكثير من الناس أنه عندما نحكم على فعلٍ ما بأنه صائبٌ أو خاطئ، فإننا بذلك نؤكد فقط أن هناك شخصًا (أو مجموعة من الأشخاص) لديهم مشاعر تجاه ذلك الفعل، وحتى لو كانوا مقتنعين بأن الأمر لا يقتصر دائمًا على مجرد حُكم كل شخص على مشاعره الخاصة، سيظلون ميَّالين إلى الاعتقاد بأننا بالتأكيد نحكم على مشاعر شخص آخر. تكمن الصعوبة في العثور على شخص (أو مجموعة من الأشخاص) يمكن أن نصدق بشكلٍ عقلاني أننا نؤكد أن لديهم مشاعر تجاه الفعل، إذا لم نكن نؤكد على وجود مشاعر لدينا نحن تجاهه؛ ولكن يبقى هناك بديلان، قد يبدو، للوهلة الأولى، أنهما ممكنان، وهما (1) أن كل شخص، عندما يؤكد أن الفعل صائب أو خاطئ، فهو يؤكد فقط أن هناك شعورًا معينًا يشعر به عمومًا معظم أفراد المجتمع الذي ينتمي إليه تجاه هذه الفئة من الأفعال، أو (2) أن شخصًا أو آخر لديه شعور معين تجاهها.

سيترتب على أيٍّ من هذين الرأيين بالطبع أن هذا الفعل نفسه غالبًا ما يكون صائبًا وخاطئًا معًا، وذلك للأسباب نفسها التي قدمناها في الحالة الأخيرة. وبالتالي، عندما أؤكد أن فعلًا ما صائب، فأنا فقط أؤكد أنه مقبولٌ بشكلٍ عامٍّ في المجتمع الذي أعيش فيه، ويترتب على ذلك، بالطبع، أنه إذا قبِله مجتمعي بشكل عام، فإن تأكيدي يكون صحيحًا، والفعل صائبًا حقًّا. ولكن كما

رأينا، لا يمكن إنكار أن بعض الأفعال التي قبلها المجتمع بشكلٍ عام، تكون مرفوضة أو ستظل مرفوضة في مجتمعات أخرى. وبما أن أي عضو في أي من تلك المجتمعات، بناءً على هذا الرأي، عندما يحكم على فعل ما بأنه خاطئ، فإنه يحكم فقط بأنه مرفوض في مجتمعه، ويترتب على ذلك أنه عندما يحكم على أحد هذه الأفعال بأنه خاطئ، وهو فعلًا مرفوض في مجتمعه، ومقبول في مجتمعي، فإن حكمه هذا سيكون صحيحًا تمامًا مثل حكمي بأن نفس الفعل صائب: وبالتالي فإن نفس الفعل سيكون صائبًا وخاطئًا معًا. وبالمثل، إذا تبنَّينا البديل الآخر، وقلنا إنه عندما يحكم شخصٌ على فعلٍ ما بأنه صائبٌ، فإنه يحكم فقط بأن شخصًا ما لديه شعورٌ خاص تجاهه، فإنه سيترتب على ذلك بالطبع أنه عندما يشعر أي شخص بذلك الشعور المذكور، سيكون الفعل صائبًا حقًّا، في حين أنه عندما لا يشعر أي شخص على الإطلاق بهذا الشعور، أو حتى يكون لديه شعور مناقض، يكون الفعل خاطئًا حقًّا: وبما أن مثل تلك الحالات ستحدث بالتأكيد، حيث يكون لدى شخص ما ذلك الشعور، في حين أن هناك آخر لديه شعورٌ مناقض تجاه نفس الفعل، سيكون ذلك الفعل في جميع هذه الحالات صائبًا وخاطئًا معًا.

إذن، ستكون النتيجة المترتبة على أيٍّ من هذين الرأيين واحدة بلا تغييرٍ. وعلى الرغم من أنني لا أعرف ما إذا كان هناك أي شخص يعتقد حقًّا في صحة أيٍّ منهما، أتصور أنه من المفيد أن ننظر برهة في الاعتراضات الموجَّهة إليهما، لأنهما على ما يبدو يمثِّلان البديلين الوحيدين الباقيين، اللذين ستترتب عليهما هذه النتيجة، فعندما نرفض (الرأي) القائل بأننا عندما نحكم على الصواب والخطأ، فإن كل واحد منَّا يتحدث فقط عن مشاعره؛ ولأن ذلك الاعتراض ينطبق على هذا (الرأي)، ولا ينطبق بالمثل على هذين البديلين، فعليَّ أن أذكر أن هناك اعتراضًا آخر ينطبق عليهما، لكنه لا ينطبق تقريبًا على هذا (الرأي).

إن الاعتراض الموجَّه إلى هذا الرأي ينطبق، إلى حدٍّ ما، على أول هذين البديلين: لأنه إذا كان حُكم شخص على فعل ما بأنه صائب أو خاطئ، يمثِّل دائمًا وحصرًا عملية تأكيد بأن هناك شعورًا عامًّا بمجتمعه تجاه الفعل المذكور؛ فسيترتب على ذلك أن شخصين من مجتمعين مختلفين، لا يمكن أبدًا أن يقع بينهما اختلاف في الرأي حول صحة أو خطأ الفعل. لكن هذا الاعتراض لا ينطبق على رجلين من نفس المجتمع. فالرأي الذي يقول إنه عندما يؤكد أي شخص أنَّ فعلًا ما صائبٌ فإنه يقوم بذكر مشاعر مجتمعه لا أكثر؛ يسمح حقًّا بأن يختلف شخصان من نفس المجتمع في الرأي حول ما إذا كان الفعل صائبًا أم خاطئًا. لا يتضمن هذا الرأي، ولا البديل الثاني

القائل بأننا فقط نؤكد أن لدى شخص ما أو آخر شعورًا خاصًّا تجاه الفعل المذكور، التناقض المتمثِّل في عدم قدرة شخصين على الاختلاف في الرأي حول ما إذا كان الفعل صائبًا أم خاطئًا. لذلك لا يمكننا أن نصر على حقيقة أنهما يشتملان على هذا التناقض، ولا يمكننا استخدامه كاعتراض ضدهما، كما أمكننا ضد الرأي القائل بأن كل شخص يتحدث فقط عن مشاعره.

إلا أنَّ كلا البديلين يتلقَّيان اعتراضًا آخر قاتلًا بنفس القدر، وهو الاعتراض الذي لم يتلقَّه هذا الرأي بشكلٍ واضحٍ. نقول مرة أخرى، إنَّ هذا الاعتراض يمثِّل حقيقة نفسية، ويعتمد على ملاحظة ما يحدث بالفعل عندما يعتقد الإنسان أن فعلًا ما صائب أو خاطئ. لأنه، بغض النظر عن الشعور أو المشاعر التي نحس بها، ومن المفترض أن نحكم على أساسها، من المؤكد تمامًا أن الشخص قد يعتقد أن الفعل صائب، حتى عندما لا يعتقد أن أبناء مجتمعه يشعرون بشكلٍ عامٍّ بنفس الشعور (أو بغياب الشعور) تجاه ذات الفعل؛ وأنه بالمثل قد يشك في صحة الفعل، حتى عندما لا يكون لديه شكٌّ في أن هناك شخصًا أو آخر لديه الشعور المطلوب تجاهه. من المؤكد أن حالات من هذا النوع تحدث باستمرارٍ، وما تُثبته هو أنه، مهما كان ما يفكر فيه الإنسان عندما يعتقد أن فعلًا ما صائب، فهو بالتأكيد لا يفكر فقط في أن مجتمعه لديه -بشكلٍ عامٍّ- شعور معين تجاه الفعل المذكور. وبالمثل، عندما يكون لديه شكٌّ في صحة الفعل، فإن السؤال الذي يشك في إجابته لا يتعلق فقط بما إذا كان هناك أي شخص لديه الشعور المطلوب تجاه هذا الفعل أم لا. وبالتالي، فإن حقائق من هذا النوع تُعتبر قاتلة تمامًا لهاتين النظريَّتين؛ بينما في حالة النظرية القائلة بأن الأمر مجرد إصدار المرء حُكمًا على مشاعره، فلا يبدو بوضوحٍ أن هناك أي حقائق من نفس النوع تتعارض معها. لأنه قد يكون هناك بعض الإصرار على شيء من المعقولية (على الرغم من أنني أعتقد أن ذلك غير صحيحٍ) بالقول إنه عندما يحكم الإنسان على فعل ما بأنه صائب، فإنه يعتقد دومًا أن لديه هو نفسه بعض المشاعر الخاصة تجاهه. وبالمثل، عندما يشعر بشكٍّ فيما إذا كان الفعل صائبًا أم لا، فإنه يكون دومًا يشك في مشاعره. لكن لا يمكن الإصرار، تحت أي قدرٍ من المعقولية، على أن الإنسان عندما يحكم على فعل ما بأنه صائب، فإنه يعتقد دائمًا أنه، على سبيل المثال، مقبولٌ بشكلٍ عامٍّ في مجتمعه؛ أو أنه عندما يكون في حالة شكٍّ، فإنه دائمًا ما يكون شكُّه بخصوص ما إذا كان هناك أي شخص يقبل هذا الفعل أم لا. قد يكون على عِلمٍ بأن هناك مَن يقبل الفعل، ومع ذلك يظل يشك فيما إذا كان الفعل صائبًا أم لا؛ وقد يكون

متأكدًا تمامًا من أن مجتمعه لا يقبل الفعل، ومع ذلك لا يزال يعتقد أنه صائبٌ. وسيظل يحدث نفس الشيء، بغض النظر عن الشعور الذي يتملَّكنا بديلًا عن القبول الأخلاقي.

أتصور أنَّ هذه الحقائق تثبت بشكلٍ قاطعٍ أنه عندما يحكم الإنسان على فعل ما بأنه صائب أو خاطئ، فهو لا يحكم دائمًا بأن مجتمعه لديه شعورٌ معين تجاه هذا النوع من الأفعال، ولا حتى أن هناك شخصًا ما لديه هذا الشعور. ولكن نقول مرة أخرى من المهم هنا تأكيد حدود الحُجة المستخدَمة؛ والتمييز بوضوحٍ بين ما تُثبته وما لا تُثبته. فهي بالطبع لا تُثبت أن أي فعل من فئة معينة، ولدى «مجتمع ما» شعور مُعين تجاهه، لا يكون دائمًا على صواب كأمرٍ واقع؛ ولا حتى إنَّ أي فعل، لدى «شخص ما» شعورٌ تجاهه، لا يكون دائمًا كذلك. فلا يزال أي شخص يتمتع بحرية تامة في التمسك بصحة ما سبق كأمرٍ واقع؛ ومن ثَمَّ فإن هذا الفعل نفسه غالبًا ما يكون صائبًا وخاطئًا معًا. إنَّ كل ما تبرهن عليه حُججنا، مجتمعة، هو أنه عندما يؤكد الإنسان أن فعلًا ما صائب أو خاطئ، فإنه لا يقوم بمجرد التأكيد على أن لديه مشاعر معينة تجاهه، ولا حتى إنَّ المجتمع الذي يعيش فيه لديه مشاعر معينة تجاهه، ولا حتى مجرد أن هناك شخصًا لديه تلك المشاعر. هذا فقط ما تُثبته، ولا شيء أكثر من ذلك. لكن إذا كنا قد ذكرنا من قبل أن هذا الأمر قد تم إثباته، فما السبب الباقي الذي نؤكد على أساسه أنَّ من الصحيح، كأمرٍ واقعٍ، أنَّ أي مجتمع أو أي شخص لديه شعورٌ معين تجاه الفعل، فإنه سيكون صائبًا دائمًا؟ قد يكون الأمر، بالطبع، صحيحًا في الواقع؛ ولكن هل من سببٍ يجعلنا نفترض ذلك؟ إذا كانت الصفة التي نقصدها بكلمة «صائب»، والتي تخصُّ كل فعل صحيح حقًّا، هي شيء يختلف تمامًا عن مجرد علاقة ارتباط بمشاعر أي شخص، فلماذا نفترض أن مثل هذه العلاقة ستكون، في الواقع، مصاحبة لهذه الصفة على الدوام؛ وأن تلك الصفة ترتبط دومًا -بالإضافة إلى ذلك- بكل فعل يشتمل على تلك العلاقة مع مشاعر شخص ما؟ إذا لم يكن الصواب هو نفسه العلاقة مع مشاعر أي شخص أو مجموعة من الأشخاص، فستكون مصادفة غريبة أن تصبح أي علاقة من هذا القبيل علامة على صواب الأفعال على الدوام. إنَّ ما أثبتناه هو أن الصواب ليس مرادفًا لعلاقة من هذا القبيل؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن هناك احتمالًا أنه حتى عندما يتمتع الفعل بالعلاقة المطلوبة بمشاعر شخص ما، فلن يكون صائبًا على الدوام.

هناك إذن أسبابٌ قاطعة للاعتراض على الرأي القائل بأنه عندما نؤكد أن فعلًا ما صائب أو خاطئ، فإننا نؤكد فقط أن شخصًا ما لديه شعورٌ خاصٌّ تجاهه، وذلك في أي من الأشكال التي

تنبع من هذا الرأي، ويمكن أن يكون فيها الفعل نفسه صائبًا وخاطئًا معًا. ويمكننا، في رأيي، أن نرى أيضًا أن أحد الأسباب، الذي يبدو أنه كان له التأثير الأكبر في دفع الناس إلى افتراض أن هذا الرأي صحيح، يعتبر -بشكلٍ أو بآخر- بلا وزن على الإطلاق. والسبب الذي أقصده هنا هو سببٌ مستمدٌّ من اعتبارات معينة تتعلَّق بأصل أحكامنا الأخلاقية.

لقد ساد اعتقادٌ على نطاقٍ واسعٍ، وبامتداد تاريخ الجنس البشري، أن أحكام الصواب والخطأ نشأت في الحقيقة عن مشاعر معينة لدى أسلافنا من البشر الأوائل تجاه فئات معينة من الأفعال. أي من المفترض أنه كان هناك فترة سابقة في قديم الزمان، كان لدى أسلافنا مشاعر مختلفة تجاه أفعال متنوعة، مثل أنهم كانوا راضين عن بعض هذه الأفعال، وغير راضين عن البعض الآخر. ولكن لأنهم لم يكونوا يحكمون وقتها على أي أفعال بالصواب والخطأ؛ بل اكتفوا فقط بنقل هذه المشاعر، بشكلٍ أو بآخر، إلى نسلهم، حيث بدأ هؤلاء الأحفاد في مرحلة لاحقة في إصدار أحكام الصواب والخطأ؛ فظهرت وتطورت، بشكلٍ ما، أحكامنا الأخلاقية بعد أن كانت مجرد مشاعر. ولا أرى أن هناك ما نعترض به على هذا الافتراض. ولكن، يبدو أيضًا أنه إذا كانت أحكامنا الأخلاقية قد تطورت من المشاعر -أي إذا كانت هي مصدرها- فعلينا أن نفترض إذن أن البشر لا يزالون مهتمين في هذه اللحظة بالمشاعر: فلا بُد للمُنتَج الذي تطور من بذرة معينة أنَّ يشبهها في هذا الأمر بالذات، وهذا افتراض لا يوجد له بالتأكيد أي أثرٍ على أرض الواقع. فمن المُسلَّم به عُمومًا أن المُنتَج المُطوَّر يختلف دائمًا، في بعض النواحي، عن الأصل الذي تطور عنه. والجوانب الدقيقة التي يختلف فيها عن الأصل هي مسألة لا يمكن تحديدها إلا عن طريق الملاحظة؛ فلا يمكننا وضع قاعدة كلية يجب أن يسير عليها دائمًا في عددٍ من النواحي المحددة. وهكذا، حتى أولئك الذين يعتقدون أن أحكامنا الأخلاقية هي مجرد أحكام حول المشاعر، يجب أن يعترفوا أنه في مرحلة ما من تاريخ الجنس البشري بدأ البشر -أو أسلافهم- ليس فقط في الإحساس بالمشاعر، ولكن أيضًا الحُكم بأن لديهم هذه المشاعر: وهذا وحده يمثِّل تغييرًا هائلًا. إذا كان قد حدث مثل هذا التغيير في فترة ما، دون أن نقدر على تحديد متى، أو لماذا بالتحديد، قد حدث؟ وما هو السبب وراءه، ولماذا لم يحدث أيضًا التغيير الآخر، الذي نادرًا ما يكون أكبر، سواء قبله أو بعده؟ التغيير الذي يتمثَّل في حقيقة أن البشر -لأول مرة- أصبحوا واعين بصفة أخرى، إلى جانب حقيقة أن لديهم بعض المشاعر تجاه الأفعال، ألا وهي أنها قد تكون مرتبطة بتلك الأفعال، وبدؤوا في الحُكم على هذه الصفة الأخرى بأنها ترتبط أو لا ترتبط بأفعالٍ معينة

حقًّا؟ من المؤكد أنه إذا كان البشر قد نشؤوا من أسلافٍ غير بشريين على الإطلاق، فلا بد أنه قد حدث في مناسبات عدة أنْ كانوا مهووسين لأول مرة بفكرة جديدة. ولماذا لا تكون الفكرتان اللتان نتبادلهما اليوم بكلمتي «صائب» و«خاطئ» من بين عددٍ من هذه الأفكار، حتى لو لم يكن من بين هذه الأفكار فكرة أن لدى شخصٍ ما شعورًا مُعينًا تجاه فعل ما؟ إنَّ سبب عدم تطور مثل هذه الفكرة من مجرد وجود شعور لدى الإنسان، هو نفسه سبب عدم تطور «الحُكم بأن لدينا هذا الشعور» من نفس الأصل. ومن هنا فإن النظرية القائلة بأن الأحكام الأخلاقية نشأت من المشاعر لا تقدِّم، في الواقع، أيَّ دعمٍ على الإطلاق للنظرية القائلة اليوم، بعد أن تطورت، أنها مجرد أحكام حول المشاعر. فلا توجد حُجة حول أصل الشيء يمكن أن تكون دليلًا نثق به على طبيعة الشيء الآن. إن هذا سؤال يجب التوصُّل إلى إجابته بالتحليل الفعلي للشيء في حالته الحاضرة. .ويبدو أن مثل هذا التحليل يُظهر بوضوح أنَّ الأحكام الأخلاقية ليست مجرد أحكام على المشاعر

يمكن أن أستنتج، إذن، أن النظرية القائلة بأن أحكامنا على الصواب والخطأ هي مجرد أحكامٍ على مشاعر شخص ما، لا يمكن الدفاع عنها بتاتًا في أي شكلٍ من الأشكال التي ستؤدي إلى نتيجة مفادها أن نفس الفعل سيكون غالبًا صائبًا وخاطئًا معًا. لكنني قلتُ إن هذه كانت واحدة فقط من نظريتين، والتي يبدو أن لها التأثير الأكبر في دفع الناس إلى تبني هذه النتيجة. الآن، علينا .أن نتناول بإيجاز النظرية الثانية

هذه النظرية -أو وجهة النظر الثانية- غالبًا ما يقع الخلط بينها وبين النظرية التي تناولناها للتوِّ. إنها تقول إنه عندما نحكم على فعلٍ ما بأنه صائب أو خاطئ، فإن ما نؤكده هو مجرد أن شخصًا أو آخر يرى أو يفكر أنه صائب أو خاطئ. وهذا يعني أنه مثلما أكدت النظرية الأخيرة أن أحكامنا الأخلاقية هي مجرد أحكام على «مشاعر» شخص ما، تؤكد هذه النظرية أنها مجرد أحكام على «أفكار» أو «آراء» شخص ما. وسبب الخلط بين النظريتين أن مشاعر الإنسان فيما يتعلق بفعلٍ ما يصعب دائمًا تمييزها بوضوحٍ عن رأيه فيما إذا كان هذا الفعل صائبًا أم خاطئًا. وبالتالي، غالبًا ما تُستخدَم نفس الكلمة للتعبير أحيانًا عن حقيقة أن الشخص لديه شعورٌ تجاه فعلٍ ما، وأحيانًا أخرى للتعبير عن حقيقة أن لديه رأيًا بشأنه. فعندما نقول، مثلًا، إن شخصًا يوافق على فعلٍ ما، فقد نعني إما أن لديه شعورًا تجاهه، وإما أنه يرى أنه صائب؛ ونفس الأمر عندما نقول إنه لا يوافق عليه، فقد نعني إما أن لديه شعورًا معينًا تجاهه، وإما أنه يرى أنه خاطئ. لكن من الواضح تمامًا أن الشعور تجاه فعل ما، أيًّا كان هذا الشعور، يختلف عن الحُكم

عليه بأنه صائب أو خاطئ. حتى لو تبنَّينا أحد الآراء المرفوضة للتوّ، وقوْلُنا إن الحكم على فعل ما بأنه صائب أو خاطئ يعني بالضبط أن نحكم بأن لدينا شعورًا تجاهه، فسيظل يتبع ذلك أنَّ إصدار الحكم هو شيء مختلف عن مجرد الإحساس بالشعور؛ فمن المؤكد أنَّ المرء قد يكون لديه شعورٌ دون أن يفكر في أنه لديه؛ أو قد يفكر في أن لديه الشعور، دون أن يكون لديه حقًّا. لذلك، يجب أن نميِّز بين النظرية التي تؤكد أن القول بأن الفعل صائبٌ أو خاطئ يعني بالضبط القول بأن شخصًا ما لديه نوعٌ من الشعور تجاهه، والنظرية القائلة بأنه يعني بالضبط القول بأن شخصًا ما يرى أنه صائب أو خاطئ.

يمكننا، مع ذلك، أن نعتنق هذه النظرية الأخيرة بنفس الأشكال الثلاثة المختلفة التي تأتي بها النظرية الأولى؛ وبغض النظر عن الشكل الذي سنعتنقه، ستؤدي النظرية إلى نفس النتيجة -أي أن يكون نفس الفعل في الأغلب صائبًا وخاطئًا معًا- وللأسباب نفسها. فمثلًا، إذا قُلتُ إنَّ فعلًا ما صائب، وكان كُل ما أعنيه هو أنني أعتقد أنه صحيح، فسيترتب على ذلك، إذا كنت أعتقد حقًّا أنه صائب، أنَّ حُكمي ذاك سيكون كذلك صائبًا؛ وبما أنه من المفترض أن يكون هذا الحكم متطابقًا مع الحكم الصائب، فسيتبع ذلك أن الحكم بأن الفعل صائب هو حُكمٌ صحيح، وبالتالي فإن الفعل صائبٌ حقًّا. وبما أنه من الواضح أنَّ آراء الأشخاص المختلفين حول صواب أو خطأ فعل معين تختلف، في ذات الوقت وفي أوقات مختلفة، عن مشاعرهم تجاه نفس الفعل، فسيترتب على ذلك أن يكون الفعل نفسه في أغلب المرات صائبًا وخاطئًا معًا. ومثلما أدَّت هذه النظرية إلى نفس النتيجة التي أدَّت إليها النظرية السابقة، فإن أشكالها الثلاثة المختلفة تلقَّت هي الأخرى نفس الاعتراضات بالضبط التي تلقَّتها النظرية السابقة. وبالتالي، سنجدها تنطوي، في شكلها الأول، على التناقض المتمثل في عدم وجود شخصين يختلفان في الرأي حول ما إذا كان الفعل صائبًا أم خاطئًا، مما سيتعارض مع حقيقة واضحة. بينما في الشكلين الآخرين لها، ستشتمل على النتيجتين القائلتين بأنه لا يوجد أي شخص يرى أن فعلًا ما صائب، إلا إذا كان يرى أن مجتمعه يعتقد أنه صائب، وأنه لا يوجد أي شخص يشك في صواب الفعل، ما لم يكن يشك في أن هناك شخصًا يعتقد أنه صائب؛ وهما نتيجتان خاطئتان بالتأكيد.

أعتقد أن هذه الاعتراضات كافية في حد ذاتها للتخلُّص من هذه النظرية كما تخلَّصنا من سابقتها؛ لكن الأمر يستحق أن نتأملها مدة أطول قليلًا، لأنها تلقَّت أيضًا اعتراضًا آخر، بترتيبٍ مختلفٍ تمامًا، لم تتلقَّاه النظرية السابقة، ولأنها، في اعتقادي، مديونة إلى حدٍّ ما إلى حقيقة أنه

من المحتمل أن يحدث خلطٌ بينها وبين نظرية أخرى يمكن التعبير عنها بنفس الكلمات بالضبط، والتي من المحتمل أن تكون صحيحة.

يتمثَّل الاعتراض الخاص الذي تتعرَّض له هذه النظرية في حقيقة أنه عندما نعتقد في شيء معين، من المستحيل تمامًا في جميع الحالات، أن يكون ما نعتقده هو أننا (أو أي شخص آخر) لدينا هذا الاعتقاد المذكور. هذا مستحيل، لأنه إذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن أن نعتقد في أي شيء على الإطلاق. دعونا نفترض أن الأمر كذلك: لنفترض أنه عندما أعتقد أن (أ) هو (ب)، فإن ما أعتقده هو مجرد أن شخصًا ما يعتقد أن (أ) هو (ب). إذن، بناءً على هذا الافتراض، ما أعتقده هو مجرد أنَّ ذلك الشخص (إما أنا وإما أي شخص آخر) لديه اعتقاد بأن (أ) هو (ب). لكن ما هو هذا «الاعتقاد» الذي أعتقد أن شخصًا ما يفكر به؟ وفقًا لهذه النظرية -التي هي نفسها مجرد الاعتقاد بأن شخصًا ما يعتقد أن (أ) هو (ب)- سيتضح أنَّ ما أعتقده هو أنَّ شخصًا ما يعتقد أنَّ شخصًا ما يعتقد أن (أ) هو (ب). ولكن نقول مرة أخرى، يمكننا هنا استبدال العبارة «أن (أ) هو (ب)»، بما يُفترض أنه مطابقٌ لها -أي أن شخصًا ما يعتقد أن (أ) هو (ب). وهنا مرة أخرى يمكننا تكرار ذلك الاستبدال من جديدٍ؛ ويستمر الأمر هكذا إلى ما لا نهاية. لذا فإن ما أعتقده سوف يتحوَّل إلى أنَّ شخصًا ما يعتقد، أنَّ شخصًا ما يعتقد، أن شخصًا ما يعتقد، أنَّ شخصًا ما يعتقد ... وهكذا إلى ما لا نهاية. وعندما أحاول في أي وقتٍ أن أذكر ما الذي يعتقده شخص ما، سأجده مرة أخرى مجرد القول بأنَّ شخصًا ما يعتقد ... ولن أصل أبدًا إلى الشيء الذي يعتقده أي أحدٍ. مما يعني بهذه الصورة عدم الاعتقاد في أي شيء على الإطلاق. لذلك، إذا كانت هذه هي الحال، فلا يمكن أن يكون هناك اعتقاد بأن هناك من يعتقد أن (أ) هو (ب). لذلك، يجب علينا أن نعترف أنه لا يمكن مطلقًا عندما نعتقد في شيء معين، أن يكون هذا الشيء مجرد أننا (أو أي شخص آخر) نعتقد في نفس الشيء المذكور. وبما أن هذا الأمر يصح في جميع الحالات، فيجب أن يكون صحيحًا في حالتنا هذه. لذلك، من المستحيل تمامًا أن يكون اعتقادنا بأن الفعل صائب، هو نفسه بالضبط الاعتقاد بأننا (أو أي شخص آخر) يعتقد بأنه صائب.

لكن السبب في عدم وضوح حقيقة أننا لا يمكن أن ندافع عن هذا الرأي يعود، في اعتقادي، إلى أننا غالبًا ما نعبِّر، بنفس الكلمات، عن رأي آخر، مختلف بالكُلية عن هذا الرأي، وقد يكون صحيحًا تمامًا. فعندما يؤكد الإنسان أن الفعل صائب أو خاطئ، قد يكون تأكيده صحيحًا إذا كان ما يقصده من خلال هذا التأكيد هو حقيقة أنه يعتقد أنَّ ذلك الفعل صائب أو خاطئ. والحقيقة هي أن

هناك اختلافًا مهمًّا لا يُلاحظه أحدٌ دائمًا، بين ما يقصده الإنسان بتأكيدٍ معين، وما يعبِّر عنه بنفس التأكيد. عندما نؤكد على أي شيء مهما كان (إلا إذا كنَّا لا نقصد ما نقول)، فإننا نعبِّر دائمًا عن أحد شيئين؛ إما أننا نعتقد أن الشيء المذكور هو كذلك، وإما أننا نعرف أنه كذلك. على سبيل المثال، إذا قلت «(أ) هو (ب)»، وكُنت أعني ما أقوله، فإن ما أعنيه دائمًا هو أن (أ) هو (ب)؛ لكن كلماتي هذه ستعبِّر دائمًا، إما عن حقيقة أنني أعتقد أن (أ) هو (ب)، وإما حقيقة أنني أعرف أنها كذلك. وحتى عندما لا أقصد ما أقوله، فقد يُقال إن كلماتي تعني، إما إنني أعتقد أن (أ) هو (ب)، وإما إنني أعرف ذلك، لأنها ستوحي للناس بشكلٍ عامٍّ أن يفترضوا أن أحد هذين الأمرين هو واقع الحال. لذلك، عندما يؤكد الشخص أن الفعل صائب أو خاطئ، فإن ما يعبِّر عنه أو يشير إليه بهذه الكلمات سيكون، إما إنه يعتقد أنه كذلك، وإما إنه يعرف أنه كذلك، على الرغم من أنه لا يمكن لأي من هذين الأمرين أن يشير إلى جميع ما يعنيه هذا التأكيد. ومن الممكن جدًّا أن نقول إن الاحتمال الأول وحده -وليس الثاني- من بين هذين الاحتمالين، الذي يُعبِّر عنه الكلام ضمنيًّا. وهذا يعني، أنه يمكن القول، إننا دائمًا ما نفكر أو نعتقد أن الفعل صائب أو خاطئ، ولا نعرف مطلقًا على وجه اليقين إن كان كذلك أم لا؛ لهذا، عندما نؤكد ذلك، فإننا دائمًا ما نعبِّر عن رأي أو مُعتقدٍ فقط، ولا نعبر مُطلقًا عن معرفةٍ يقينية.

هذا الرأي يمكن الدفاع عنه، وهناك الكثير من الكلام الذي يمكن أن نقوله بخصوصه؛ وفي اعتقادي، أنَّ هناك بالتأكيد احتمالًا كبيرًا أنْ يقع الخلط بينه وبين الرأي الآخر، الذي لا يمكن الدفاع عنه بتاتًا، وهو الذي يقول إنه عندما يؤكد شخصٌ ما أن الفعل صائب أو خاطئ، فكل ما يقصده هو تأكيد أنه يعتقد أن الفعل كذلك. في الواقع، يمكن التعبير عن الاثنين بنفس الكلمات بالضبط. إذا أكد شخص أن «هذا الفعل كان خاطئًا»، فمن المحتمل أن يرد عليه أحدهم مُعقبًا «ما تقصده حقًّا هو أنك تعتقد أنه كان خاطئًا»؛ والشخص الذي سيرد بهذا الرد يقصد به -بشكلٍ عامٍّ- أنَّ الشخص المذكور لا يعرف يقينًا أن الفعل خاطئ، بل يعتقد فقط أنه كذلك؛ وهو يعبِّر عن رأيه فقط، لا أنَّ لديه معرفة تامة بهذا الموضوع. بعبارة أخرى، كثيرًا ما يُقال إنَّ ما يقصده الإنسان بكلامٍ معين هو -في الواقع- الشيء الذي يُعبِّر بهذا الكلام عنه؛ ولهذا السبب وغيره، فإن الرأيين اللذين نتناولهما يُمكن أن يقع الخلط بينهما.

لكن من الواضح أن هناك فرقًا كبيرًا بين الاثنين. إذا تمسَّكنا فقط بوجهة النظر القائلة إنه لا يوجد أي شخص على الإطلاق يعرف أنَّ الفعل صائب أو خاطئ يقينًا، ولكنه فقط يعتقد أن الفعل

كذلك، إذن، بعيدًا عن التلميح إلى الرأي الذي لا يمكن الدفاع عنه، والذي يقول إن التأكيد على أن فعلًا ما صحيح أو خاطئ هو نفس بالضبط التأكيد على أننا نعتقد أن الأمر كذلك، فإننا نقصد عكس ذلك بالضبط. لأنه لا أحد سيُصر على أنني لا أستطيع أن أعرف «أنني أعتقد أن الفعل صحيح أو خاطئ»؛ وبالتالي، إذا كنت لا أستطيع أن أعرف إذا كان صائبًا أم خاطئًا، فهذا يعني أن هناك فرقًا كبيرًا بين «التأكيد على أن الفعل صائب أو خاطئ»، و«التأكيد على أنني أعتقد أنَّ الأمر كذلك»: فالتأكيد الأول، وفقًا لوجهة النظر هذه، لا أستطيع أبدًا أن أعرف أنه صحيح، في حين أن التأكيد الأخير يمكنني بوضوحٍ أن أعرف أنه صحيح. وبالتالي، فإن الرأي الذي يمكن الدفاع عنه، والذي يقول إننا لا نستطيع أبدًا معرفة ما إذا كان الفعل صائبًا أم خاطئًا، لا يدعم على الأقل الرأي الذي لا يمكن الدفاع عنه، والذي يقول إنَّ صواب الفعل أو خطأه يعني بالضبط الاعتقاد بأنه كذلك؛ وأنه، على العكس من ذلك، يعتبر غير متوافق بالمرة معه، لأنه من الواضح أننا نستطيع أنْ نعرف أنَّ بعض الأفعال يُعتقَد أنها صائبة، والبعض الآخر يُعتقَد أنها خاطئة. ولكن مع ذلك، أتصور أنه من غير المُستغرَب العثور على وجهتي النظر معًا، والعثور على شخصٍ واحدٍ يرى، في آن واحدٍ، أننا لا نعرف مطلقًا ما إذا كان الفعل صائبًا أم خاطئًا، وأيضًا أن قولنا بأن الفعل صائب أو خاطئ هو نفس قولنا إننا نعتقد أنه كذلك. من الواضح أنه يجب التمييز بين الرأيين بجلاء؛ وأعتقد أننا إذا قمنا بذلك، سيظهر بوضوحٍ أنه يجب رفض الرأي الأخير، فقط .لأنه إذا كان صحيحًا، لا يمكن للرأي الأول أن يكون كذلك

:تناولنا في هذا الفصل نظريتين أو وجهتي نظر مختلفتين، وهما

وجهة النظر القائلة: إنَّ القول بأنَّ الفعل صائب أو خاطئ يعني أننا نقول إنَّ شخصًا ما (1) .لديه شعورٌ معينٌ تجاه هذا الفعل (أو ليس لديه هذا شعور)

وجهة النظر القائلة: إنَّ القول بأنَّ الفعل صائب أو خاطئ يعني أننا نقول إنَّ شخصًا ما (2) .يعتقد أنه كذلك

إن كلتا وجهتي النظر، عندما يعتنقهما أحدٌ في أشكال معينة، يعني ضمنًا أن نفس الفعل غالبًا سيكون صائبًا وخاطئًا معًا، نظرًا إلى حقيقة أن الأشخاص المختلفين، والمجتمعات المختلفة، غالبًا ما يكون لديهم مشاعر مختلفة ومتقابلة، وآراء مختلفة ومتقابلة، تجاه نفس الفعل. وحقيقة أن وجهتي النظر هاتين تشيران إلى هذا، تمثِّل في حد ذاتها حُجة عليهما؛ لأنه يبدو واضحًا أن نفس الفعل لا يمكن أن يكون صائبًا وخاطئًا في نفس الوقت. لكن بعض الناس قد يعتقدون أن هذا

الأمر غير واضح؛ وبالتالي قمنا بعرض الاعتراضات الموجَّهة ضدهما، والتي، في اعتقادي، تُظهِر أنهما لا يمكن الدفاع عنهما. ففي حالة وجهة النظر الأولى، قمنا بعرض الحُجج الموجَّهة فقط إلى أشكالها التي تفيد بأن نفس الفعل غالبًا ما يكون صائبًا وخاطئًا معًا. قد يعتنق أحدهم نفس وجهة النظر في أشكال أخرى، والتي لا تنطوي على هذه النتيجة، وهي التي سأتناولها في الفصل التالي. ولكن في حالة وجهة النظر الثانية، قمنا باستخدام حُجة عامة تنطبق تمامًا على جميع الأشكال التي يمكن أن تتخذها.

حتى بغض النظر عن حقيقة أنها تؤدي إلى نتيجة مفادها أن نفس الفعل غالبًا ما يكون صائبًا وخاطئًا معًا، أعتقد أنه من المهم جدًّا أن ندرك، بدايةً، أن هذه الآراء خاطئة؛ لأنها، إذا كانت صحيحة، فسيترتب على ذلك أنَّ علينا، فيما يتعلق بالصواب والخطأ، أن نتبنَّى وجهة نظر مختلفة تمامًا حول الطبيعة الكاملة للأخلاق عن تلك التي يتبنَّاها عادةً غالبية الكُتَّاب. ففي حالة أنَّ هذه الآراء كانت صحيحة، ستكون وظيفة الأخلاق بأكملها، في هذا القسم، تتعلق باكتشاف المشاعر والآراء التي لدى البشر بالفعل تجاه الأفعال المختلفة، ولماذا تكوَّنت لديهم. ويبدو أن عددًا كبيرًا من الكُتَّاب تعاملوا مع الموضوع كما لو كان هذا هو كل ما عليهم البحث فيه. وبالطبع فإن مسائل من هذا النوع تتمتع بشيء من الأهمية، وهي موضوع فضولٍ مشروع. لكن مثل هذه المسائل لا تشكِّل سوى فرعٍ واحدٍ من فروع علم النفس أو الأنثروبولوجيا. وقد افترض معظم الكُتَّاب بالتأكيد أن وظيفة الأخلاق، والأسئلة التي يتعيَّن عليها أن تحاول الإجابة عنها، شيء مختلف تمامًا عن هذا. لقد افترضوا أن السؤال عما إذا كان الفعل صائبًا لا يمكن الإجابة عنه بشكلٍ نهائي من خلال إظهار أن أي شخص، أو مجموعة من الأشخاص، لديهم مشاعر أو آراء معينة تجاهه. فهم يعترفون بأن مشاعر وآراء الناس يمكن أن يكون لها تأثير على هذه المسألة بطرقٍ مختلفة؛ لكن مجرد حقيقة أن شخصًا ما، أو مجموعة من الأشخاص، لديهم شعورٌ أو رأي معين لا يمكن أن تكون كافية، في حد ذاتها، لإظهار أن الفعل صائب أو خاطئ.

لكن وجهات النظر، التي تناولناها في هذا الفصل، تدلُّ على نقيض ذلك: فهي تقول ضمنيًّا إننا بمجرد أن نكتشف ما هي مشاعر أو آراء الناس في الواقع، نكون قد وجدنا الإجابة النهائية عن السؤال موضوع البحث؛ وأنه لا يوجد، في الواقع، أي سؤال آخر يمكن أن نناقشه. لقد حاولتُ أن أبيِّن أن هذه الآراء لا يمكن الدفاع عنها، وسأبني حديثي فيما هو قادم على هذا الافتراض؛ كما سأواصل الافتراض بأن نفس الفعل لا يمكن أن يكون صائبًا وخاطئًا معًا. وحقيقة أننا نستطيع

المضي قدمًا بهذه الافتراضات يمثل حُجة غير مباشرة تؤيد صحة موقفنا. لأنه إذا صحَّ أنَّ تأكيدنا أنَّ فعلًا ما صائب أو خاطئ يعني فقط أن شخصًا ما لديه مشاعر أو آراء تجاهه، فسيكون من غير المعقول أن نخطئ بهذا الشكل فيما نقصده، وهو أن نرى أنَّ مسألة تتعلق بالصواب والخطأ لا يمكن تسويتها تمامًا من خلال الكشف عما يشعر به الناس وما يفكرون فيه، وأنَّ الفعل لا يمكن أن يكون صائبًا وخاطئًا معًا. سيتبين لنا أنه في ظل هذه الافتراضات، يمكننا طرح العديد من الأسئلة حول الصواب والخطأ، والتي يبدو جليًّا أنها لا تنافي العقل؛ لكنها ستكون منافية للعقل تمامًا -أي ستكون أسئلة حول أمور قاطعة ولا يجوز التردد بشأنها للحظة- إذا كانت التأكيدات حول الصواب والخطأ مجرد تأكيدات حول مشاعر وآراء الناس، أو إذا كان يمكن لنفس الفعل أن يكون صائبًا وخاطئًا معًا.

الفصل الرابع

مَوْضُوعِيَّة الأحكام الأخلاقية (خاتمة)

لقد ذكرنا، في بداية الفصل السابق، أن النظرية الأخلاقية التي ندرسها -النظرية المذكورة في الفصلين الأوَّلين- لا تُثبت أنه إذا كان أحد الأفعال الإرادية صائبًا مرة، فإن أي فعل إرادي آخر يجب أن يكون صائبًا على الدوام. وهذا الكلام صحيح، بالمعنى الذي أعتقد أن الجميع سيفهم به العبارة بشكلٍ طبيعي. ولكن من المهم الآن تأكيد أن «العبارة غير صحيحة إلى حدٍّ ما». حيث تؤكد نظريتنا أنه إذا كان أي فعل إرادي صائبًا مرة، فإن أي فعل إرادي آخر يشبهه من جانب واحد (أو بالأحرى من جانبين مختلطين) يجب أن يكون صائبًا على الدوام. فإذا أخذنا كلمة «فئة» بمعناها الواسع، فإن أي مجموعة من الأفعال التي تشبه بعضها بعضًا من أي جانب، يمكن أن يُقال إنها تشكِّل فئة معينة، وهذا يعني، بالمعنى الواسع، أن نظريتنا تؤكد بذلك أنَّ هناك العديد من فئات الأفعال، بحيث إذا كان الفعل الذي ينتمي إلى إحداها صائبًا مرة، فإن أي فعل من نفس الفئة سيكون صائبًا على الدوام.

أعتقد أن ما تؤكده نظريتنا تحت هذا العنوان لا يمكن أن يُذكَر بدقة إلا بطريقة معقدة إلى حدٍّ ما؛ لكن من المهم للغاية أن نذكره بأكبر قدرٍ ممكنٍ من الدقة. إنَّ بيان هذه النقطة الدقيقة كالآتي: أكدت هذه النظرية، كما رأينا، أنَّ السؤال عما إذا كان الفعل الإرادي صائبًا أم خاطئًا يعتمد دائمًا على طبيعة نتائجه الإجمالية، مقارنةً بالنتائج الإجمالية لجميع الأفعال البديلة، والتي كان في إمكاننا القيام بها. لنفترض، إذن، أن لدينا الفعل (س)، وهو صائب، ونتائجه الإجمالية هي (أ)؛ ودَعْنا نفترض أن النتائج الإجمالية لجميع الأفعال البديلة الممكنة كانت على التوالي (ب)، (ج)، (د)، (هـ). يمكن الآن أن نصيغ المبدأ الدقيق الذي نتناوله حاليًّا على النحو التالي، تشير نظريتنا إلى أن أي فعل (ص) يشبه الفعل (س) من الجانبين التاليين:

(1) أنَّ نتائجه الإجمالية تشبه تمامًا (أ).

(2) أنَّ النتائج الإجمالية لجميع الأفعال البديلة الممكنة تشبه تمامًا (ب)، (ج)، (د)، (هـ).

سيكون هو الآخر بالضرورة صائبًا، إذا كان (س) صائبًا، وسيكون بالضرورة خاطئًا، إذا كان (س) خاطئًا.

من المهم تأكيد أن هذا المبدأ يصْدُق فقط على الأفعال التي تشبه (س) من كلا الجانبين معًا. فلا يمكننا أن نقول إن أي فعل (ص)، الذي تتشابه نتائجه الإجمالية تمامًا مع نتائج الفعل (س)، سيكون أيضًا صائبًا إذا كان (س) صائبًا. لأن استيفاء الشرط الآخر أيضًا مسألة ضرورية؛ أي يجب أن تكون النتائج الإجمالية لجميع الأفعال البديلة الممكنة متشابهة تمامًا في كلتا الحالتين. لأنها إذا لم تكن كذلك -أي إذا كان هناك في حالة (ص) بديلٌ مُتاح، سيكون له نتائج مختلفة تمامًا عن تلك التي يمكن أن تترتب على أي بديل مُتاح في الحالة (س)- إذن من الممكن، ووفقًا لنظريتنا، أن تكون النتائج الإجمالية لهذا البديل الآخر أفضل جوهريًّا من تلك الخاصة بالفعل (ص)، وفي هذه الحالة سيكون الفعل (ص) خاطئًا، على الرغم من أن نتائجه الإجمالية مشابهة تمامًا لتلك الخاصة بالفعل (س)، والفعل (س) صائب، لذلك، يجب استيفاء كلا الشرطين معًا. لكن نظريتنا تشير ضمنيًّا إلى أنَّ أي فعل يشبه فعلًا آخر من كلا الجانبين معًا، يجب أن يكون .صائبًا إذا كان الأول صائبًا، وخاطئًا إذا كان الأول خاطئًا

هذا هو المبدأ الدقيق الذي يعنينا الآن. ربما قد يبدو للقارئ أكثر وضوحًا في الشكل الذي ذكرناه به في الفصل الثاني، أي بهذه الطريقة: أنه إذا كان من الصواب القيام بفعلٍ تكون نتائجه الإجمالية (أ) أفضل من فعلٍ آخر تكون نتائجه الإجمالية (ب)، فيجب أن يكون من الصواب دائمًا القيام بأي فعلٍ تتشابه نتائجه الإجمالية تمامًا مع (أ) وتفضيله على الفعل الذي تتشابه نتائجه الإجمالية تمامًا مع (ب). كما أعتقد أنَّ ذلك المقصود عمومًا بأن إجابة السؤال عما إذا كان الفعل صائبًا أم خاطئًا تتوقف دائمًا على نتائج الفعل المذكور أو عواقبه الإجمالية؛ لكن هذا العرض لا يمثِّل بيانًا دقيقًا له، لأنه، كما سنرى، يمكن اعتبار أن الصواب والخطأ يتوقفان دائمًا، بمعنى ما، على النتائج الإجمالية للفعل، ومع ذلك يبقى هذا المبدأ غير صحيح. كما يتم التعبير عنه أحيانًا بالقول إنه إذا كان الفعل صائبًا مرة، فإن أي فعل مشابه له تمامًا ويُنفَّذ في ظروف متشابهة تمامًا من جميع النواحي، يجب أن يكون صائبًا بدوره. لكن هذا التعبير ضيِّقٌ أكثر من اللازم، وواسع أكثر من اللازم. إنه ضيق لأن مبدأنا لا يقتصر على الأفعال المتشابهة تمامًا. حيث يؤكد مبدؤنا أن أي فعلٍ (ص)، تتشابه نتائجه تمامًا مع نتائج فعل آخر (س)، سيكون صائبًا، إذا كان (س) صائبًا، بشرط أن تكون نتائج جميع البدائل الممكنة في الحالتين متشابهة تمامًا، على الرغم من أن (ص) نفسه لا يشبه (س) بالضبط، ولكنه يختلف تمامًا عنه. وهو واسع لأنه لا ينتج عن حقيقة أن كلا الفعلين متشابهان تمامًا في ذاتهما، وأننا نقوم بهما أيضًا في ظروف متشابهة

بالضبط، مما يجعل نتائجهما تكون هي أيضًا متشابهة تمامًا. هذا الأمر، بالطبع، يصدق دائمًا ما بقيت قوانين الطبيعة كما هي. ولكن إذا افترضنا أن قوانين الطبيعة تغيَّرت، أو إذا تصورنا كونًا آخر، تكون فيه قوانين الطبيعة مختلفة عن تلك الموجودة في هذا الكون، سيظهر بوضوحٍ أن الفعل المشابه تمامًا، والذي تم القيام به في ظروف مشابهة تمامًا، يجب أن يكون صائبًا إذا كان الفعل الأول صائبًا، على الرغم من أن تحقُّق ذلك في هذا الكون يشترط (كما يُفترض عمومًا) أن قوانين الطبيعة لا يمكن أن تتغير، وبالتالي فهو ليس صائبًا دون قيدٍ أو شرطٍ. لكن مبدأنا يؤكد -دون قيد أو شرط على الإطلاق- أنه إذا كان من الصواب مرة تفضيل مجموعة من النتائج الإجمالية (أ) على مجموعة أخرى (ب)، فيجب دائمًا، في أي كون يمكن تصوره، أن يكون من الصواب تفضيل المجموعة المشابهة بالضبط للمجموعة (أ) على المجموعة المشابهة بالضبط للمجموعة (ب).

هذا، إذن، هو المبدأ الأساسي الثاني الذي تؤكده نظريتنا، إنه المبدأ الذي يُعنى بفئات الأفعال، وليس فقط بأفعالٍ بعينها. ويبدو بشكلٍ مؤكدٍ أن نظريتنا صحيحة في تأكيدها على هذا المبدأ أيضًا. لكن هناك العديد من الآراء المختلفة، والتي، على رغم اعترافها بأن نفس الفعل لا يمكن أن يكون صائبًا وخاطئًا معًا، تؤكد بشكلٍ صريحٍ أو ضمني أن هذا المبدأ الثاني غير صحيح. وأنا أقترح أن نتناول في هذا الفصل من بين هذه الآراء تلك التي تشبه وجهات النظر التي تناولناها في الفصل السابق من جانبٍ واحدٍ محدد، أي أنها تعتمد على وجهة نظر معينة فيما يتعلق بمعنى كلمة «صائب» أو فيما يتعلق بمعنى كلمة «خير».

أولًا وقبل كل شيء، علينا أن نذكر بإيجازٍ نظرية مشابهة جدًّا لبعض تلك النظريات أو وجهات النظر التي تناولناها في الفصل السابق، والتي أعتقد أنه غالبًا ما يقع الخلط بينها وبين تلك الأخيرة، على الرغم من أنها تختلف عن تلك النظريات في جانبٍ واحدٍ شديد الأهمية. إنها النظرية التي تذكر أنَّ قولنا إنَّ الفعل صائب أو خاطئ يعني بالضبط أن نقول إن مُعظم البشر لديهم، في أغلب الأحيان، شعور معين (أو غياب الشعور) تجاه فئة الأفعال التي يندرج هذا الفعل تحتها. تختلف هذه النظرية عن تلك التي تناولناها في الفصل السابق، لأنها لا تشير ضمنًا إلى أن نفس الفعل في الواقع سيكون دائمًا صائبًا وخاطئًا معًا. فعلى الرغم من اختلاف مشاعر البشر والمجتمعات المختلفة في أزمنة مختلفة، فإننا، مع ذلك، إذا أخذنا بشكلٍ قاطعٍ الغالبية العظمى من البشر من جميع الأزمنة، في الماضي والحاضر والمستقبل، فإننا سنجد أنَّ أي فئة من الأفعال

المقبولة، مثلًا، من معظم هؤلاء البشر ككُل، لن يرفضها أيضًا معظم البشر ككُل، على الرغم من أنها قد تكون مرفوضة من غالبية أي مجتمع واحد، أو من غالبية البشر الذين يعيشون في فترة معينة. لذلك، فإن هذا الاقتراح بأننا، عندما نؤكد أن الفعل صائب أو خاطئ، فإننا نتكلم عن مشاعر الغالبية العُظمى للبشرية جمعاء، لا يتعارض مع المبدأ القائل بأن نفس الفعل لا يمكن أن يكون صائبًا وخاطئًا معًا. إنه يسمح لنا بالقول إنَّ أي فعل معين هو دائمًا إما صائب وإما خاطئ، على الرغم من حقيقة أن البشر والمجتمعات المختلفة قد يشعرون بشكلٍ مختلفٍ تجاه أفعال تلك الفئة في الوقت نفسه، أو في أوقات مختلفة. أمَّا ما يتعارض معه فهو المبدأ الذي ندرسه الآن؛ لأنه يعني أنه إذا لم يكن لدى غالبية البشر شعور معين تجاه أفعال الفئة (أ)، فلن يكون من الصواب تفضيل أفعال هذه الفئة على تلك الخاصة بالفئة (ب)، على الرغم من نتائج (أ) و(ب)، على التوالي، قد تكون مشابهة تمامًا لِمَا هي عليه الآن. إنه يعني ضمنيًّا، أن في كون ليس فيه بشر، أو حيثما كانت مشاعر الأغلبية منهم مختلفة عما هي عليه في هذا الكون، لن يكون من الصواب تفضيل مجموعة كاملة من نتائج (أ) على مجموعة أخرى (ب)، على الرغم من أنه من الصواب دائمًا تفضيلها عليها في هذا الكون.

لا أعرف صراحة ما إذا كان هناك مَن تبنَّى هذه النظرية بشكلٍ علني أم لا، لكن بالتأكيد هناك بعض الفلاسفة الذين اعتبروها ضمنيًّا صحيحة. فمثلًا، هناك من بذل جهودًا كبيرة لإظهار أن الجنس البشري، عمومًا، يسعد بالأفعال التي تجلب أقصى قدرٍ من اللذة، ولا يسعد بتلك التي تجلب أقل من هذا القدر؛ وقد تعاملوا مع الدليل على صدق هذا الأمر كما لو كان، في نفس الوقت، دليلًا على أنَّ الصواب دائمًا هو فعل ما يجلب أقصى قدر من اللذة، وأنَّ الخطأ فعل ما يجلب أقل من هذا القدر. لكن من الواضح أن هذه الأدلة التي تحاول أن تُظهر أن سعادة الجنس البشري -بشكلٍ عامٍّ- بنوعٍ معين من الأفعال يعني بالضبط أن هذا النوع من الأفعال صائب دائمًا؛ غير كافية، وأنَّ هناك حاجة إلى دليلٍ مستقلٍّ يُظهر أن ما يُسعد الجنس البشري عمومًا هو على الدوام شيءٌ صائب. لكن يبدو أن بعض مَن استخدموا هذه الحُجة لم يروا أن هناك حاجة إلى أي دليل من هذا القبيل. لكننا بمجرد أن ندرك بوضوحٍ أن القول بأن الفعل صائب، والقول بأن البشرية مسرورة به بشكلٍ عامٍّ، لا يعنيان نفس الشيء، يصبح من الواضح أن إظهار أن الجنس البشري مسرور عمومًا بنوعٍ معينٍ من الأفعال لا يكفي لإثبات أنه صائب. ومن ثَمَّ، أعتقد أنه من العدل أن نقول إنَّ أولئك الذين تعاملوا مع المسألة كأن هذا دليلٌ كافٍ، وتناولوا الأمر كما لو

كانوا يقولون إنَّ الفعل الصائب يعني بالضبط أن البشرية مسرورة به بشكل عام؛ ربما، إذا طرحنا هذا الافتراض صراحة أمامهم، لكانوا قد رفضوه.

لذلك أعتقد أن في إمكاننا التصريح بأن هذه النظرية (التي تنص على أن القول بأنَّ الفعل صائب أو خاطئ يعني بالضبط القول بأن الغالبية المطلقة من البشر لديهم شعورٌ معينٌ (أو عدم وجود شعور) تجاه الأفعال من هذا النوع) افترض البعض صحتَها في الكثير من المرات، حتى لو لم يعتنقها أحدٌ صراحة. وبالتالي، ربما يكون من المجدي أن نشير إلى أنها عُرضة للنقد نفسه الذي وُجِّه إلى النظريتين اللتين تناولناهما في الفصل السابق. والنقد أو الاعتراض المقصود هو الذي يقول إنه من المؤكد تمامًا، بحكم الواقع، أن الإنسان قد لا يكون لديه شكٌّ في أن الفعل صائبٌ، حتى عندما يشك في أن الأغلبية المطلَقة من البشر لديهم شعور معين (أو عدم وجود شعور) تجاهه، وذلك بغض النظر عن الشعور الذي يتملَّكه. وهذا يكشف أن المرء، بغض النظر عما يفكر فيه، عندما يعتقد أن الفعل صائب، فهو لا يفكر فقط في أن غالبية البشر لديهم شعور معين تجاهه. وحتى إذا كان صحيحًا أن ما تُوافِق عليه أو تحبه الأغلبية المطلقة من البشر هو، بحكم الواقع، صائب دائمًا (وهذا ما لا نختلف عليه)، فمن المؤكد تمامًا أن قولنا إنه صائب لا يعني بالضبط قولنا إنه مقبول لهذا. وبهذا نصل إلى نهاية نوعٍ معينٍ من النظريات المتعلقة بمعنى كلمتي «صائب» و«خاطئ». يحق لنا الآن أن نخرج بنتيجة مفادها أنه، أيًّا كان معنى هاتين الكلمتين، فإنهما ليستا متطابقتين مع أي تأكيد من أي نوع حول وجود مشاعر أو أفكار لدى الإنسان، لا مشاعر شخص بعينه، ولا مشاعر مجتمع معين، ولا تلك الخاصة بشخصٍ من هنا أو هناك، ولا حتى مشاعر البشرية جمعاء. إن التكهن بأن فعلًا ما صائبٌ أو خاطئ يعني وصفه بشيء مختلف تمامًا عن مجرد حقيقة أن شخصًا أو مجموعة من الأشخاص لديهم شعور ما تجاهه، أو رأي ما بشأنه.

لكن هناك بعض الفلاسفة الذين -على الرغم من أنهم يعترضون بشدة على الرأي القائل بأن نفس الفعل يمكن أن يكون صائبًا وخاطئًا معًا، وأيضًا على الرأي القائل إن التساؤل عما إذا كان الفعل صائبًا أم خاطئًا يتوقف -بشكلٍ ما- على ما يشعر به الإنسان -أو حتى أغلبية البشر- أو ما يفكرون فيه- فإنهم مع ذلك يبدون مقتنعين بشدة بأن وصف فعل ما بأنه صائب هو مجرد إثبات لموقف كائن ما تجاهه، أي إنهم يتبنَّون الرأي القائل بأن هناك كائنات أخرى، بخلاف البشر، لا يتغيَّر موقفها أبدًا تجاه نفس الفعل أو تجاه فئة من الأفعال، وأنه عندما نؤكد أن الأفعال صائبة أو

خاطئة، فإن ما نقوم به هو مجرد تأكيد موقف هذه الكائنات غير البشرية، وهذه هي النظريات التي أودُّ مناقشتها فيما هو آتٍ.

أعتقد أن أولئك الذين اعتنقوا نظريات من هذا النوع، اعتبروا عمومًا أن ما نعنيه بقولنا إنَّ الفعل صائب أو خاطئ لا يعني أن الكائن غير البشري المذكور لديه، أو ليس لديه، بعض المشاعر تجاه فئة الأفعال التي ينتمي إليها ذلك الفعل، لكن لديه، أو ليس لديه، تجاهها أحد المواقف العقلية الذي نسميه «إرادة» أو «أمرًا» أو «منعًا»؛ وهو نوع من المواقف العقلية التي نعرفها جميعًا، والتي لا تُصنَّف عمومًا تحت عنوان المشاعر، ولكن تحت عنوان منفصل تمامًا. إن منع أفعال فئة معينة يعني بالضبط أن يكون هناك إرادة أو أمرٌ بعدم القيام بهذه الأفعال. والرأي السائد عمومًا هو أن القول بأنه يجب القيام بفعلٍ ما، يساوي بالضبط أن نقول إن هذا الفعل ينتمي إلى فئة يريد كائن غير بشري، أو يأمر، بالقيام بها. والقول بأن هذا الفعل صائب، يعني أنه ينتمي إلى فئة لا يمنعها الكائن غير البشري؛ والقول بأنه خاطئ، أو يجب عدم القيام به، يساوي القول بأنه ينتمي إلى فئة يمنعها الكائن غير البشري. وبالتالي، فإن جميع الأقوال حول الصواب والخطأ، وفقًا لنظريات من هذا النوع، تتحدد بحسب إرادة أو مشيئة كائن غير بشري. وهناك سببان واضحان لضرورة تمسُّكنا بذلك، حيث إنه إذا كانت الأحكام على الصواب والخطأ أحكامًا على موقفٍ عقلي بالكامل، فهي إذن أحكام حول الموقف العقلي الذي نسميه «الإرادة أو القصد»، وليس على تلك التي نسميها «المشاعر».

السبب الأول هو أن الفكرة التي نعبِّر عنها بكلمة «صائب» تبدو بوضوحٍ مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بما نعبِّر عنه بكلمة «ينبغي»، بالطريقة الموضحة في الفصل الأول؛ وأن هناك العديد من الاستخدامات اللغوية التي تشير إلى أن كلمة «ينبغي» تعبِّر عن نوعٍ من أنواع الأوامر. إن مسمَّى «الوصايا العشر» هو مثال مألوف على ذلك، وكذلك اللغة المستخدَمة للتعبير عنها. يفهم الجميع هذه الوصايا على أنها تأكيدات على أن بعض الأفعال يجب أن نقوم بها، والبعض الآخر لا يجوز القيام بها. لكن على الرغم من أن اسمها «الوصايا»، فإننا لو نظرنا إلى محتواها في الواقع، سنجد تعبيرات من هذه النوعية: «لا تقتل»، «لا تسرق»؛ التعبيرات التي يبدو من الواضح أنها معادلة للأوامر: «لا ترتكب القتل»، «لا ترتكب السرقة»، والتي تعبِّر بدقة عن «أوامر». لهذا السبب وحده، من الطبيعي جدًّا أن نفترض أن كلمة «ينبغي» تعبِّر دائمًا عن نوع من الأوامر. السبب الآخر لنفس الافتراض، وهو أن حقيقة وجود فئة معينة من الأفعال ينبغي، أو

لا ينبغي، القيام بها غالبًا ما يسمى «القانون الأخلاقي»، وهو الاسم الذي يشير بطبيعة الحال إلى أن مثل هذه الحقائق موجودة بطريقة تشبه «القوانين» بالمعنى التشريعي، أي المعنى الذي نتحدث به عن قوانين إنجلترا أو أي دولة أخرى. ولكن إذا نظرنا إلى المقصود بالقول إنَّ شيئًا معينًا، وفق هذا المعنى، يمثِّل «جزءًا من قانون» مجتمعٍ ما، فهناك العديد من الحقائق المُقنعة التي تدعم وجهة النظر القائلة بأنه لا يوجد شيء يمكن أن يكون جزءًا من قانون أي مجتمع ما لم يكن هناك شخصٌ، أو أشخاصٌ، أرادوا له أن يكون موجودًا، أو يمكن استنتاجه من شيء أرادوا له أن يكون موجودًا على هذا النحو، ولديهم السلطة اللازمة لفعل ذلك في هذا المجتمع. في الواقع، ليس من السهل على الإطلاق أن نحدد ما المقصود بعبارة «لديهم السلطة اللازمة»، أو بمعنى آخر، تحديد العلاقة التي تربط شخصًا أو مجموعة من الأشخاص بالمجتمع، إذا كان صحيحًا حقًّا أنه لا يوجد شيء يمكن أن يتحوَّل إلى قانون في ذلك المجتمع عدا ما يريده هؤلاء الأشخاص، أو ما يمكن استنتاجه من شيءٍ أرادوه. ولكن قد يكون صحيحًا أنه يوجد دائمًا شخص ما، أو مجموعة من الأشخاص الذين تكون إرادتهم أو موافقتهم ضرورية لسنِّ قانون ما. وسواء كان الأمر كذلك أم لا، يبدو أن كل قانون، في أي مجتمع، يعتمد إلى حدٍّ ما على الإرادة البشرية. هذا صحيح بمعنى أنه، في حالة أي قانون كان، يوجد دائمًا بعض الأشخاص الذين يستطيعون، من خلال قيامهم بأفعالٍ معينة بإرادتهم، أن يمنعوا استمراره كقانون؛ وأيضًا، في حالة وجود شيءٍ لا يُعدُّ قانونًا، هناك دائمًا بعض الأشخاص الذين يستطيعون، من خلال قيامهم بأفعال معينة بإرادتهم، أن يجعلوه قانونًا: على الرغم من أن الذين يستطيعون إحداث التغيير في حالة بعض القوانين، لا يمكنهم غالبًا أن يقوموا بذلك في حالات أخرى، لكن في حالة تلك القوانين ستكون هناك حاجة إلى مجموعة أخرى من الأشخاص. وبالطبع، في بعض الحالات، يكون عدد الأشخاص المطلوب تعاونهم معًا كبيرًا جدًّا. لذلك يبدو أن القوانين، بالمعنى التشريعي، تعتمد أساسًا على الإرادة البشرية؛ وهذه الحقيقة تشير بطبيعة الحال إلى أن القوانين الأخلاقية تعتمد أيضًا على إرادة بعض الكائنات.

هذان، في اعتقادي، هما السببان الرئيسيان اللذان دفعا الناس إلى افتراض أن الأحكام الأخلاقية هي أحكام حول إرادة، وليس مشاعر، أحد الكائنات أو بعض الكائنات. وسنجد، بالطبع، نفس الاعتراضات على الافتراض المتعلق بموضوع القوانين الأخلاقية، حيث قيل إن الكائن أو الكائنات المذكورة يمكن أن تكون أي إنسان أو مجموعة من البشر، كما هو الحال بالنسبة إلى

الافتراض القائل بأن الأحكام حول الصواب والخطأ يمكن أن تكون كذلك مجرد أحكام حول مشاعر أو آراء البشر. وهكذا، ظهرت بشكلٍ طبيعي وجهة النظر التي ندرسها الآن -أي وجهة النظر التي ترى أن قولنا بأنه ينبغي لنا القيام بفعلٍ ما، أو إنه صائب، أو لا ينبغي لنا القيام به، يساوي بالضبط قولنا إنه ينتمي إلى فئة من الأفعال التي أمر بها، أو سمح بها، أو منعها كائن غير بشري. بالطبع، هناك آراء مختلفة حول مَن أو مَا هو الكائن غير البشري هذا. من أبسط هذه الآراء ذلك الذي يقول بأنه الإله؛ أي إننا عندما نصِف الفعل بأنه خاطئ، فإننا نقصد أن الله منعه أو حرَّمه. لكن الفلاسفة الآخرين افترضوا أنه كائن يمكن أن نُطلِق عليه «العقل»، أو «العقل العملي»، أو «الإرادة المحضة»، أو «الإرادة الكلية»، أو «الذات الحقيقية» في بعض الحالات، كان الفلاسفة يفترضون أن هذه الكائنات التي يُطلَق عليها هذه الأسماء مجرد «مَلَكَات» للعقل البشري، أو كيانٍ آخر موجود داخل عقول جميع البشر، أو يُشكِّل جزءًا منها. وإذا كان هذا هو الحال، فيبدو من غير المنصِف وصف هذه الكيانات المفترضة بأنها «غير بشرية». لكن كل ما أقصده من وراء تسميتها بهذا هو تأكيد حقيقة أنه حتى لو كانت مَلكات، أو كيانات موجودة داخل العقل البشري، فهي، على الأقل، ليست بشرًا -أي إنها ليست من الأشخاص- سواء كان المقصود إنسانًا بعينه، أو أي مجموعة من البشر. بالنسبة إلى الافتراضات السابقة، لا يمكن لهذه الكائنات أن تُريد فعلًا خاطئًا أبدًا، في حين أنه من المسلَّم به أن جميع البشر يمكنهم ذلك، وأحيانًا يفعلون أفعالًا خاطئة. لا شك أنه في بعض الأحيان، عندما يتحدث الفلاسفة كما لو كانوا يؤمنون حقًّا بوجود كائنات من هذا النوع، فإن حديثهم يكون مجازيًّا، ولا يؤمنون بأي اعتقاد من هذا القبيل. وهكذا، غالبًا ما يتحدث الفيلسوف عن حقيقة أخلاقية على أنها «من إملاء العقل»، دون أن يقصد حقًّا الإيحاء بوجود أي مَلَكة أو جزء من عقلنا يقودنا دائمًا إلى فعل الصواب، ولا يقودنا مطلقًا إلى فعل الخطأ. لكنني أعتقد أنه ليس هناك شكٌّ في أن مثل هذه اللغة لا تكون مجازية دائمًا. هناك رأي مفاده أنه عندما أحكم بشكلٍ صحيحٍ، أو أريد شيئًا صحيحًا، فهناك حقًّا شيءٌ ما في داخلي يقوم بهذا الأمر، وهو نفس الشيء في جميع المناسبات المختلفة؛ وأنَّ هذا الشيء لا يُصدِر حكمًا خاطئًا، أو تكون إرادته خاطئة؛ لذلك، عندما أحكم بشكل خاطئ، أو أريد شيئًا خاطئًا، فإن شيئًا مختلفًا في داخلي هو الذي يفعل ذلك.

يرى الآن الكثير من الناس أن أخطر اعتراض تلقَّته وجهة النظر هذه هو أنه من المشكوك فيه للغاية أن يكون هناك كائن مثل هذا الذي تفترض وجوده -أي كائن لا يُريد أبدًا أي فعل

خاطئ، ودائمًا ما يريد الأفعال الصائبة؛ وأنا أعتقد أن كائنًا من هذا النوع لا وجود له على الأرجح- لا الإله، ولا أي كائنات أخرى كالتي تكلَّم عنها الفلاسفة، وأطلقوا عليها الأسماء التي ذكرتها. ولكن مناقشة الأدلة المؤيِّدة والمعارِضة لهذا الافتراض قد تستغرق منَّا وقتًا طويلًا للغاية، فلِحُسن الحظ أنه غير محوري لموضوعنا الحالي. لأن السؤال الوحيد الذي نحتاج إلى إجابته هو: حتى بافتراض وجود مثل هذا الكائن، مَن الذي يأمر بكل ما ينبغي لنا فعله فقط، ويمنع كل ما هو خاطئ فقط؛ وماذا نعني بالقول إن فعلًا ما ينبغي، أو لا ينبغي، لنا القيام به لمجرد أن هذا الكائن المذكور أمر بذلك، أو نهى عن ذلك. ويبدو لي أن هناك حُجة قاطعة ضد افتراض أن هذا يمكن أن يكون كل ما نعنيه هنا، حتى لو كان هناك بالفعل، في الواقع، مثل هذا الكائن.

تقول هذه الحُجة ببساطة، بغض النظر عن وجود هذا الكائن من عدمه، هناك بالتأكيد العديد من الأشخاص الذين لا يؤمنون بوجوده، وأن هؤلاء الأشخاص، على الرغم من عدم إيمانهم بوجوده، يمكنهم مع ذلك الاستمرار في الاعتقاد بأن من الأفعال ما هو صائب وما هو خاطئ. لكن هذا الأمر سيكون مستحيلًا تمامًا إذا كانت وجهة النظر التي نحن بصددها صحيحة. فوفقًا لوجهة النظر المذكورة يساوي الاعتقاد بأن الفعل خاطئ الاعتقاد بأن أحد هؤلاء الكائنات غير البشرية قد منعه أو حرَّمه؛ وهكذا يصبح أي شخص يعتقد أن الفعل خاطئ مؤمنًا -بحكم الواقع- بوجود مثل هذا الكائن. لذلك، فهي تؤكد أن أي شخص يعتقد أن الأفعال صائبة أو خاطئة، هو في واقع الأمر يؤمن بوجود أحد هذه الكائنات. ويبدو أن هذا الأمر يتعارض بوضوحٍ مع الحقيقة. ففي الواقع، يمكن أن نُصرَّ على أنه عندما نقول إن هناك بعض الأشخاص الذين لا يؤمنون بوجود أي من هذه الكائنات، فكل ما هنالك هو أن هناك بعض الأشخاص الذين يعتقدون أنهم لا يؤمنون بهذه الكائنات؛ بينما، في الواقع، الجميع يفعل ذلك. لكن من المؤكد أنه من المستحيل القول بجدية إنهم مخطئون تمامًا، في جميع الحالات، فيما يتعلق بطبيعة معتقداتهم. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فسيستتبع ذلك أنه حتى لو كان هناك كائن غير بشري يمنع جميع الأفعال الخاطئة على الدوام، فإن القول بأنها خاطئة لا يتطابق مع القول بأنها ممنوعة.

ومن المهم أيضًا، كحُجة ضد وجهات نظرٍ من هذه الفئة، الحديث عن سبب تعارضها مع المبدأ الذي ندرسه في هذا الفصل. إنها تناقض هذا المبدأ، لأنها تشير إلى أنه لا توجد على الإطلاق أي فئة من الأفعال يمكننا القول بأنها ستكون دائمًا صائبة أو خاطئة في أي كون يمكن

تصوره. إنها تشير إلى هذا ضمنيًّا؛ لأنها تُلمِّح إلى أنه إذا لم يكن الكائن غير البشري -الذي تفترض أنه موجود- موجودًا، فلن يكون هناك أي شيء صائب أو خاطئ. وهكذا، إذا اعتقدنا، مثلًا، بأن وصف فعل بأنه خاطئ يساوي قولنا بأن الإله قد منعه أو حرَّمه، فسيترتب على ذلك ألا يكون هناك شيء خاطئ إذا لم يكن الإله موجودًا؛ ومن ثَمَّ لا يمكننا القول إن الإله ينهى عن الخطأ، لأنه خطأ. بل يجب، على العكس من ذلك، أن نتمسَّك بأن الخطأ في الشيء الخاطئ يكمن ببساطة في حقيقة واحدة وهي أن الإله يمنعه أو يُحرِّمه، وهي وجهة نظر سيعترض عليها الكثيرون، حتى أولئك الذين يعتقدون أن الخطأ هو في الواقع ما منعه أو حرَّمه الإله.

لهذه الأسباب، يبدو لي أننا يمكن أن نستنتج أخيرًا أنه عندما نؤكد أن أي فعل صحيح أو خاطئ، فإننا لا نفعل شيئًا سوى تأكيد موقف عقلي تجاهه لدى أي كائن أو مجموعة من الكائنات أيًّا كانوا. وذلك بغض النظر عن طبيعة الموقف العقلي الذي نتخذه، سواء كان ذلك شعورًا، أو تفكيرًا، أو رغبة، وبغض النظر عن الكائن أو الكائنات التي نتخذها، سواء أكانت بشرية أم غير بشرية؛ ومن ثَمَّ لا يوجد دليلٌ على أن أي كائن بعينه، أو مجموعة من الكائنات، لديها أو ليس لديها موقف عقلي معين تجاه فعل محدد بما يجعله صائبًا أو خاطئًا.

لكن هناك العديد من الفلاسفة الذين يعترفون بذلك، يعترفون بأن الصفات التي نعبِّر عنها بكلمتي «صائب» و«خاطئ» لا تأتي من وجود علاقة، أيًّا كانت، بمشاعر أي كائن أو أفكاره أو إرادته؛ ومنهم مَن سيذهب إلى أبعد من ذلك ويعترف بأن السؤال عما إذا كان الفعل صائبًا أم خاطئًا يتوقف، بمعنى ما، على عواقبه فقط، أي أنه لا يمكن على الإطلاق لأي فعل أن يكون صائبًا إذا كان من الممكن لفاعله أن يفعل شيئًا آخر ستكون له عواقب إجمالية أفضل. ولكن من يعترف بكل هذا، يؤكد مع ذلك أن وصف مجموعة من النتائج بأنها أفضل من أخرى يساوي بالضبط القول إن مجموعة منها مرتبطة بعقلٍ، أو عقول ما، بطريقة لا ترتبط بها الأخرى معه. وهذا يعني، أنهم رغم اعترافهم بأن وصفَ فعلٍ ما بأنه صائب أو خاطئ لا يعني مجرد تأكيد أن هناك موقفًا عقليًّا معينًا تجاهه، فإنهم يعتقدون أن وصف شيء ما بأنه «خيِّر» أو «شرير» هو مجرد تأكيد ذلك. وبالطبع، إذا كان صحيحًا أنه لا يمكن لأي فعل أن يكون صائبًا ما لم تكن نتائجه الإجمالية خيِّرة إلى أقصى حدٍّ، فإن وجهة النظر هذه بشأن معنى كلمتي «خير» و«شرير» سوف تتعارض مع المبدأ الذي ندرسه في هذا الفصل بشكلٍ واضحٍ كما لو أنها تمثِّل الرأي المقابل له حول معنى كلمتي «صائب» و«خاطئ». لأنه إذا قلنا إن مجموعة من النتائج (أ)

أفضل من مجموعة أخرى (ب)، فإننا نعني فقط أن مجموعة (أ) لها علاقة بأحد العقول التي ليس للمجموعة (ب) علاقة بها (به؟)، ويترتب على ذلك أنَّ مجموعة من النتائج المشابهة تمامًا لمجموعة (أ) لن تكون أفضل من مجموعة مشابهة تمامًا لـمجموعة (ب)، إذا لم يكن لديهما العلاقات المطلوبة مع عقل ما. ومن ثَمَّ سيترتب على ذلك، أنه رغم أنَّ الصواب تفضيل (أ) على (ب) في مناسبة مُعينة أو في كون مُعين، قد لا يكون من الصواب في مناسبة أخرى أو في كون آخر، تفضيل مجموعة من النتائج المشابهة تمامًا لمجموعة (أ) على مجموعة مشابهة تمامًا لـمجموعة (ب).

لهذا السبب، فإن الرأي القائل بأن معنى كلمتي «خير» و«شرير» هو مجرد أن كائنًا ما لديه موقف عقلي تجاه الشيء الذي يصفه بذلك، قد يشكّل اعتراضًا قاتلًا على المبدأ الذي نتناوله. في الواقع، لن يحدث ذلك إلا إذا اعترفنا بأنه يجب أن يكون الصواب دائمًا أن نقوم بالفعل الذي يحقق أفضل نتائج إجمالية ممكنة. ولكن يمكن القول إن هذا أمرٌ بديهي، والكثير من الأشخاص الذين يتبنَّون وجهة النظر هذه عن معنى «خير» و«شرير» يميلون، في اعتقادي، إلى الاعتراف بذلك. ومن ثَمَّ يصبح من المهم أن ننظر في هذا الاعتراض الجديد المُوجَّه إلى مبدئنا.

إن وجهة النظر القائلة بأنه عندما نصِف شيئًا ما بأنه «جيد» أو «سيئ» فإننا نعني فقط أن بعض الكائنات لديها موقف عقلي معين تجاهه، قد اعتنقها عدد أكبر ممن اعتنقوا وجهة النظر المقابلة لها التي تتعلق بكلمتي «الصواب» و«الخطأ»؛ ويمكن أن تظهر في العديد من الأشكال المختلفة. وبالتالي يمكن القول إننا عندما نصف الشيء بأنه «خير» فهذا يساوي بالضبط القول بأن شخصًا ما يعتقد أنه كذلك، وهي وجهة نظر قد تدحضها نفس الحُجة العامة المُستخدَمة في حالة وجهة النظر المقابلة لها التي تتعلق «بالصواب» و«الخطأ». يمكن، مرة أخرى، أن نقول إنَّ كل شخص يصف شيئًا بأنه «خير» أو «شرير» يعني أنه هو نفسه يعتقد أنه كذلك، أو أنَّ لديه بعض المشاعر تجاهه؛ وهي وجهة النظر التي سيترتب عليها، كما في حالة الصواب والخطأ، أنه لا يمكن لشخصين أن يختلفا في الرأي حول ما إذا كان الشيء خيرًا أم شرًّا. مرة أخرى، أيضًا، سيترتب على ذلك، في معظم الأشكال التي يمكن أن تظهر بها، أن الشيء نفسه يمكن أن يكون خيِّرًا وشريرًا في نفس الوقت؛ وهكذا، بغض النظر عن الموقف العقلي الثنائي أو الفردي الذي نتخذه، يبدو من المؤكد هنا، كما في حالة الصواب والخطأ، أن الأشخاص المختلفين

سيكون لديهم أحيانًا مواقف عقلية مختلفة تجاه الشيء نفسه. ومع ذلك، فقد وقع الخلاف كثيرًا حول موقف عقلي بعينه يستحق أن نذكره بشكلٍ خاص.

أحد الاختلافات الرئيسية بين وجهات النظر التي تتعلَّق بمعنى «خير» و«شرير»، وتلك التي تتعلق بمعنى «صائب» و«خاطئ»، هو أنه في الحالة الأولى، غالبًا ما يكون الاعتقاد السائد أنَّ ما نقصده عند وصف الشيء بأنه «خير» هو أنه مرغوب فيه بطريقة معينة؛ وهذا الموقف من «الرغبة» لم أذكره في حالة «الصواب» و«الخطأ» لأنه، على حد علمي، لا أحد يعتقد على الإطلاق أن وصف الفعل بكلمة «صائب» يساوي بالضبط القول بأنه مرغوب فيه. لكن أكثر وجهات النظر شيوعًا فيما يتعلق بمعنى كلمة «خير»، هو تلك التي تقول إن وصف شيء ما بأنه «خير» يعني أنه مرغوب فيه، أو مرغوب فيه لذاته. ومن الغريب أن وجهة النظر تلك قد استُخدِمتْ كحُجة مُناصرة للنظرية ذاتها المذكورة في الفصلين الأولين من هذا الكتاب، على أساس أن لا شيء مُطلقًا يرغب أحد فيه (أو يرغب أحد فيه لذاته) باستثناء اللذة (أو لذَّته الخاصة). وبما أن كلمة «خير» تعني «مرغوبًا فيه»، فإن أي مجموعة من النتائج تشتمل على قدرٍ أكبر من اللذة، ستكون دائمًا أفضل من تلك التي تشتمل على قدرٍ أقل. وبالطبع، حتى لو كان صحيحًا أنه لا يوجد إنسان مُطلقًا يرغب في أي شيء باستثناء اللذة، فلن يترتب على ذلك أن الكُل الذي يشتمل على لذة أكبر يجب أن يكون دائمًا أفضل من الكُل الذي يشتمل على لذة أقل، كما تفترض هذه الحُجة. بل على العكس من ذلك، سيترتب على هذا نقيض ذلك بالضبط؛ لأن ما سيترتب عليه هو، في حالة وجود أي كائنات ترغب في شيء آخر غير اللذة (ويمكننا بسهولة أن نتصور أن البعض قد يفعل ذلك)، فإن الكُل الذي يشتمل على قدر أكبر من اللذة، لن يكون دائمًا أفضل من ذلك الذي يشتمل على قدرٍ أقل. ولكن من المُسلَّم به الآن عمومًا، أنه من الخطأ الفادح افتراض أن البشر لا يرغبون في شيء سوى اللذة، أو حتى إنهم لا يرغبون في أي شيء آخر لذاته. وسواء كان الأمر كذلك أم لا، فإن هذا السؤال غير ذي صلة بموضوعنا الحالي، وهو إيجاد بعض الحُجج العامة التي تُظهِر أن وصف شيءٍ ما بكلمة «خيِّر» لا يساوي مجرد القول بأنه مرغوب فيه، أو مرغوب فيه لذاته، ولا حتى أي موقف عقلي آخر تجاهه، فما الحُجج التي يمكن أن نجدها لتحقيق هذا الأمر؟

هناك نقطة في البداية علينا أن نلاحظها بعناية؛ ألا وهي أننا لسنا في حاجة إلى إظهار أنه عندما نصِف شيئًا ما بأنه «خيِّر» فإننا لا نعني ببساطة أن شخصًا ما لديه موقف عقلي تجاهه.

فهناك أسبابٌ عديدة للاعتقاد بأن كلمة «خيِّر» غامضة؛ فنحن نستخدمها بمعانٍ مختلفة في مناسبات مختلفة. وإذا كان الأمر كذلك، فمن الوارد جدًّا أن يكون المقصود بها، في بعض استخداماتها، التأكيد فقط على أن شخصًا ما لديه شعور معين أو موقف عقلي بعينه تجاه الشيء الموصوف بأنه «خير»، على الرغم من أن الأمر لا يكون كذلك في الاستخدامات الأخرى. ولهذا، فإننا لسنا معنيين بإظهار أنه في بعض الأحيان قد لا يقتصر الأمر على هذا فحسب؛ كل ما نحتاج إلى إظهاره هو أنه في بعض الأحيان لا يحدث ذلك. لأن ما يتعيَّن علينا القيام به هو مجرد إثبات الحُجة القائلة بأنه إذا قلنا: «من الخطأ دائمًا تفضيل مجموعة ذات نتائج إجمالية أسوأ على أخرى ذات نتائج إجمالية أفضل»، فإن ما نقصده بكلمتي «أسوأ» و«أفضل»، وفق هذا الافتراض، سيكون «النتائج» التي نأخذ على أساسها موقفًا عقليًّا معينًا، وهي النتيجة التي يترتب عليها أنه على الرغم من أنَّ مجموعة النتائج (أ) أفضل من مجموعة النتائج (ب)، فإن المجموعة المشابِهة بالضبط للمجموعة (أ) لن تكون بالضرورة أفضل من المجموعة المشابِهة بالضبط للمجموعة (ب). ومن الواضح أن كلَّ ما نحتاج إلى القيام به لإثبات ذلك، هو إظهار أنه يمكن أن يكون هناك معانٍ أخرى لكلمتي «أفضل» و«أسوأ»، بخلاف المعنى المذكور؛ أو بعبارة أخرى، أن وصف شيء ما بأنه «خير»، لا يعني دائمًا مجرد اتخاذ موقف عقلي تجاهه.

لذلك، سيكون من الأفضل، من أجل أن نحدِّد المشكلة بدقة، أن نركز انتباهنا على استخدامٍ واحدٍ للكلمة يختلف في معناه عن ذلك المذكور سابقًا. وسآخذ كمثالٍ على ذلك الاستخدام الذي نحكم به على ما أسميناه في الفصل الثاني «القيمة الجوهرية»؛ وهو يعني أننا عندما نحكم على شيء من الأشياء بأنه «شيء خيِّر» يجب أن تكون صفته هذه موجودة، حتى لو لم يكن هناك شيء آخر موجودًا بجانبها، سواء في نفس الوقت أو بعد ذلك. نحن بالطبع لا نصدِر أحكامًا من هذا النوع باستمرارٍ مثلما نفعل مع بعض الأحكام الأخرى حول خيرية الأشياء، لكن يمكننا بالتأكيد أن نصدرها، ويبدو واضحًا للغاية أننا، عندما نفعل ذلك، فإننا نعني شيئًا ما. يمكننا النظر في أي حالة معينة من الأشياء، وما إذا كانت تستحق أن تكون موجودة أم لا، حتى لو لم يكن هناك أي شيء آخر في الكون بجانبها؛ على سبيل المثال، أن ننظر فيما إذا كان الكون، على وضعه الحالي، يستحق الوجود، حتى لو لم يكن هناك أي شيء بجانبه على الإطلاق، أم أنَّ وجوده كان سينتهي في وقتنا الحالي؛ يمكننا أن ننظر فيما إذا كان وجود مثل هذا الكون أفضل من لا شيء، أم أن وجوده يُعَد خيرًا بنفس قدر عدم وجوده. يبدو لي ونحن نصدر هذه الأحكام

أن هناك أسبابًا قوية تجعلني أعتقد بأننا لا نقوم بمجرد إثبات موقفنا العقلي، أو موقف أي شخص آخر، تجاه حالة الأشياء المذكورة. وإذا تمكَّنَّا من إظهار هذا في تلك الحالة، فسيكون ذلك كافيًا لتحقيق هدفنا.

ما هي إذن أسباب اعتقادنا هذا؟

أتصوَّر أننا نحتاج إلى التمييز بين حالتين مختلفتين، وفقًا لنوع الموقف العقلي الذي من المفترض أننا نتكلم بشأنه.

إذا كان الاعتقاد الذي نحن بصدده هو أننا عندما نُصدِر حُكمًا ما فإننا نقوم فقط بتأكيد أن حالة الشيء المعني تمنحنا، أو تمنح أي شخص آخر، لذة ما، أو أنها مرغوبة لذاتها (وهذه هي الآراء الأكثر شيوعًا بين الناس)، فإن الحُجة التالية ستكون قاطعة ضد جميع وجهات النظر من هذا النوع. أي إنه يمكن للشخص أن يرى أن فكرة ما عن شيء معين أو حالة من الأشياء، ترضي حقًّا شخصًا ما، وأنها مرغوبة، أو حتى مرغوبة لذاتها، ومع ذلك يعتقد أن وجودها لن يكون ذا أهمية على الإطلاق إذا كانت بمفردها تمامًا. بل قد يعتقد حتى إنه سيكون من الشر أن تكون موجودة بمفردها تمامًا، أي إن وجودها بهذه الصورة سيكون أسوأ من عدم وجودها مُطلقًا، على الرغم من حقيقة أنه يعلم أنها مرغوب فيها ومطلوبة بشدة لذاتها، حتى لو كانت وحدها. إنَّ قدرة بعض الأشخاص على إصدار مثل هذه الأحكام، أي أن يكونوا قادرين بالفعل على الحكم على الأشياء التي يرغبون فيها أو يسعدون بها، وهي مع ذلك شرٌّ في جوهرها (أي إنها ستكون سيئة، بمعزلٍ عن نتائجها أو عواقبها، بل وحتى لو كانت موجودة وحدها تمامًا) تمثِّل، في رأيي، أمرًا لا يمكن إنكاره؛ ولا شك أن الناس يصدرون مثل هذا النوع من الأحكام بشكلٍ أكبر فيما يتعلق بالأشياء التي يرغب فيها الآخرون. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يُظهر -بشكلٍ قاطعٍ- أن الحُكم على أن الشيء خير في جوهره ليس هو نفسه الحُكم بأن شخصًا ما مستمتع به، أو يرغب فيه، أو يرغب فيه لذاته. بالطبع، يمكن اعتبار أن أي شخص يُصدر مثل هذا الحُكم مُخطئ. وأن أي شيء مرغوب فيه يكون دائمًا، بحكم الواقع، خيرًا في جوهره. لكن هذا ليس السؤال؛ فنحن لا نتكلم في الوقت الحالي فيما إذا كان هذا هو واقع الأمر أم لا. كل ما نحاول توضيحه هنا هو أنه حتى لو كان الأمر كذلك، فإن القول بأن الشيء خير في جوهره ليس هو نفسه القول بأنه مرغوب فيه: مما يترتب عليه، حتى في حالة واحدة، أنه يمكن للشخص أن يعتقد أنَّ الشيء مرغوب فيه، من غير أن يعتقد أنه خير في جوهره.

لكنني لستُ متأكدًا من أن هذه الحجة يمكن أن تصمد في مواجهة جميع الأشكال التي تظهر بها وجهة النظر المذكورة، على الرغم من أنها فعَّالة تمامًا في مواجهة تلك الأكثر شيوعًا من بينها. أعتقد أن هناك مشاعر يكون معها من المعقول بدرجة أكبر أن نرى بأنَّ الشعور بها تجاه شيء معين هو نفسه الاعتقاد بأن الشيء خير في جوهره، من أن نرى بأن الشعور بها مقتصر على اللذة، أو الرغبة في الشيء، أو الرغبة في الشيء لذاتِه. فعلى سبيل المثال، من الصحيح، في رأيي، أن هناك شعورًا خاصًّا جدًّا له هذه الطبيعة، بحيث لا يستطيع أي شخص يعرف أنه، أو أي شخص آخر، يشعر به حقًّا تجاه أي حالة من حالات الأشياء، أن يشك في أن تلك الأشياء المذكورة خيرة في جوهرها. وإذا كان الأمر كذلك، فلن تصمد الحُجة الأخيرة ضد الرأي القائل بأنه عندما نصِف شيئًا ما بأنه خير في جوهره، فقد نقصد بذلك فقط أن هناك مَن يشعر بهذا الشعور تجاهه. وهكذا فإن الحُجة الوحيدة الظاهرة التي يمكن أن تصمد ضد أي وجهة نظر من هذا القبيل، هي أنه حتى لو لم يشعر أي شخص بذلك الشعور الخاص تجاه حالة معينة من الأشياء، فإن حالة الأشياء تلك تظل خيرة في جوهرها.

ولكن من أجل أن نوضِّح قوة هذه الحُجة بشكلٍ كاملٍ، من الضروري الاحتراس من سوء فهمٍ معين، وهو شائع الحدوث للغاية، ومن شأنه أن يحجب السؤال الذي نناقشه الآن بشكلٍ تامٍّ. إننا لا نقول هنا إنه لا يوجد شيء خير على الإطلاق إلا إذا كان لدى شخص ما شعورٌ تجاه شيء ما؛ كما أننا لا نقول بعدم وجود الكثير من الأشياء الخيِّرة، بأحد معاني الكلمة، والتي لن تكون خيرة على الإطلاق إلا إذا كان لدى شخص ما شعور تجاهها. بل يبدو لي، على العكس من ذلك، أنَّ هذين الافتراضين الشائعين للغاية، صحيحان تمامًا. ففي اعتقادي أنه من الصحيح القول إن أي «كُل» لا يمكن أن يكون خيرًا في جوهره، إلا إذا كان يشتمل على بعض المشاعر تجاه شيءٍ ما كجزءٍ منه؛ ومن الصحيح أيضًا أنه، بالمعنى المهم جدًّا لكلمة «خير» (وإن لم يكن بالمعنى الذي منحته اسم «خير في جوهره»)، هناك العديد من الأشياء الخيرة لن تكون خيرة ما لم يكن لدى شخص ما شعورٌ تجاهها. لذلك، يجب أن نميِّز بوضوحٍ بين السؤال عما إذا كانت هذه الأشياء كذلك، والسؤال الذي نناقشه الآن. فالسؤال الذي نناقشه الآن يتعلق فقط بما يلي: إذا كان لا يوجد شيء يمكن أن يكون خيرًا في جوهره من دون أن يشتمل على بعض المشاعر، إذن هل الشيء الذي يُعد خيرًا، وبالتالي يحتوي على هذه المشاعر، لا يمكن أن يكون خيرًا دون وجود شخص يشعر تجاهه بشعورٍ آخر. يمكن توضيح هذه النقطة ببساطة من خلال أخذ حالة اللذة

كمثالٍ. لنفترض، في الوقت الحالي، أنه لا شيء يمكن أن يكون خيرًا في جوهره ما لم يكن يشتمل على بعض اللذة، وأن كل «كُلٍّ» يشتمل على لذة تفوق الألم هو خير في جوهره. السؤال الذي نناقشه الآن هو: إذا افترضنا أن الأمر كذلك، فهل أي «كُلٍّ» يشتمل على لذة تفوق الألم، لن يكون خيرًا، حتى لو لم يكن لدى أي شخص أي شعور آخر تجاهه؟ يبدو لي أن الأمر سيكون كذلك. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإن القول بأن حالة الأشياء خيِّرة في جوهرها لا يمكن أن يكون هو نفسه القول بأن أي شخص لديه أي نوع من المشاعر تجاهها، على الرغم من أنه لا يمكن أن تكون أي حالة من حالات الأشياء خيِّرة في جوهرها إلا إذا كانت تشتمل على بعض المشاعر تجاه شيء ما.

ولكن، لا أعرف -في النهاية- ما إذا كانت أقوى حُجة ضد الرأي المذكور، الذي يؤكد أن وصف شيء ما بكلمة «خيِّر» يساوي بالضبط القول بأن هناك مَن لديه بعض المواقف العقلية تجاهه، لا تتألف فقط من حقيقة أنَّ الافتراضيْن حول «الصواب» و«الخطأ» بديهيان، بمعنى:

(1) أنه، إذا حدث ذات مرة أنْ كان من واجب أي كائن، يعلم أن النتائج الإجمالية لفعلٍ ما (أ)، وتلك الخاصة بفعلٍ آخر (ب)، أنْ يختار الفعل الذي نتائجه (أ) بدلًا من ذلك الذي نتائجه (ب)، فيجب دائمًا أن يكون من واجب أي كائن آخر عليه الاختيار بين فعلين يعرف أن أحدهما سيكون له نتائج إجمالية مشابهة تمامًا للنتائج (أ)، وللآخر نتائج إجمالية مشابهة تمامًا لنتائج (ب)، أن يختار الفعل الأول بدلًا من الأخير.

(2) أنه لا بُدَّ دائمًا أن يكون واجب أي كائن عليه الاختيار بين فعلين، يعرف أن أولهما سيكون له نتائج إجمالية أفضل من الآخر، أن يختار الفعل الأول.

يترتب على هذين الافتراضين معًا أنه إذا حدث مرة وكانت مجموعة النتائج الإجمالية (أ) أفضل من مجموعة النتائج الإجمالية (ب)، فيجب أن تكون أي مجموعة مشابهة تمامًا للمجموعة (أ) أفضل دائمًا من أي مجموعة مشابهة تمامًا للمجموعة (ب). وإذا كان الأمر كذلك، فعندئذٍ لا يمكن للوصفيْن «أفضل» و«أسوأ» أن يُعبِّرا عن أي علاقة بأي موقف عقلي؛ نظرًا إلى أنه لا يحقُّ لنا أن نقول إنه إذا اتَّخذ أحدهم موقفًا عقليًّا معينًا تجاه (أ) و(ب) مرة، فسيكون من الواجب دائمًا اتخاذ نفس الموقف تجاه أي زوجٍ يشبه بالضبط (أ) و(ب).

الفصل الخامس

نتائج اختبار الصواب والخطأ

بدأنا بالفصل السابق في تناول الاعتراضات الموجَّهة إلى مبدأ أساسي للغاية تُقدِّمه النظرية المذكورة في الفصلين الأوَّلين، وهو مبدأ يمكن تلخيصه في الافتراضين التاليين:

(1) إنَّ إجابة السؤال عن صواب الفعل أو خطئه تتوقف دائمًا على نتائجه الإجمالية.

(2) إذا صحَّ مرة أن مجموعة من النتائج الإجمالية، (أ)، كانت أفضل من مجموعة أخرى، (ب)، فسيصحُّ دائمًا أن أي مجموعة مشابهة تمامًا للمجموعة (أ) ستكون أفضل من أي مجموعة مشابهة تمامًا للمجموعة (ب).

استندت الاعتراضات الموجَّهة إلى هذا المبدأ، والتي تناولناها في الفصل السابق، إلى وجهات نظر معينة فيما يتعلق بمعنى كلمتي «صواب» و«خير». كما كان هناك عدة اعتراضات أخرى مستقلة تمامًا، والتي يمكن إبرازها في حالة رفضنا لوجهات النظر السابقة. وهذا يعني أن هناك اعتراضات يمكن أن يقدِّمها العديد من الأشخاص الذين يقبلون كلا الافتراضين اللذين كنتُ أحاول إثباتهما في الفصل السابق، وهما:

(1) إنَّ وصف الفعل بأنه «صائب» أو «خاطئ» لا يساوي القول بأن هناك كائنًا ما لديه موقف عقلي معين منه.

(2) إذا كان «كُلٌّ» معين جيدًا أو سيئًا في جوهره مرة، فسيكون دائمًا أيُّ كُلٍّ مشابه تمامًا له جيدًا أو سيئًا في جوهره بنفس الدرجة بالضبط.

الآن، أود في هذا الفصل أن أتناول بإيجازٍ أهمَّ الاعتراضات المتبقية، وهي جميعًا موجَّهة ضد وجهة النظر القائلة بأن الصواب والخطأ يتوقفان دائمًا على عواقب الفعل أو نتائجه الفعلية. يمكن رفض وجهة النظر المذكورة لأسبابٍ مختلفة؛ وسأحاول أن أذكر بإنصافٍ أبرز هذه الأسباب، وأن أوضح لماذا لا تبدو قاطعة في نظري.

في المقام الأول، علينا أن نذكر أننا عندما نؤسِّس لمبدأ توقف الصواب والخطأ على عواقب الفعل أو نتائجه، فإننا نُلقي جانبًا التمييز بين ما هو واجب وما هو نافع فقط؛ وبين ما هو خطأ وما هو غير نافع فقط. من المؤكد أن الناس عادة ما يميزون بين الواجب والنافع. ويمكن أن

يقال إن المعنى الحقيقي لوصف فعل ما بأنه «نافع» هو القول بأنه سيجلب لنا أفضل نتائج ممكنة في ظل الظروف الحالية. لذلك، إذا قلنا أيضًا إن الفعل يكون واجبًا متى جلب لنا أفضل النتائج الممكنة، فسيبدو أنه لم يعُد هناك شيء يميز الواجب عن النافع.

الآن، في مقابل هذا الاعتراض، من المهم أن نشير أولًا وقبل كل شيء، إلى أنه حتى لو اعترفنا بأن وصف فعل ما بأنه نافع يعني بالضبط أنه يجلب أفضل النتائج الممكنة، فسيظل المبدأ المذكور غير مُلزم لنا بالاعتقاد بأن وصف الفعل بأنه «نافع» يعني بالضبط وصفه بأنه «واجب». بل إنَّ كل ما يُلزِمنا به هو الاعتقاد بأن كل ما هو نافع هو دائمًا واجب، وكل ما هو واجب هو دائمًا نافع. أي إنه يقول إن الواجب والنافع متلازمان؛ لكنه لا يقول إن معنى الكلمتين واحدٌ. في الواقع، يبدو لي بوضوحٍ تامٍّ أنَّ معنى الكلمتين ليس واحدًا؛ لأنه إذا كان الأمر كذلك، فسيكون من الحشو في الكلام أن نقول «إن من واجبنا دائمًا أن نفعل ما سيجلب لنا أفضل النتائج الممكنة». لذلك، فنظريتنا لا تلغي التمييز بين معنى كلمتي «واجب» و«نافع»؛ إنها تقول فقط إن كليهما ينطبق دائمًا على نفس الفعل.

لكن لا شك أن ما يقصده الكثيرون ممن يقدِّمون هذا الاعتراض هو إنكار ذلك. فما يقصدون قوله ليس مجرد أنَّ وصف فعل ما بأنه نافعٌ يختلف عن وصفه بأنه واجب، بل أيضًا إنَّ النافع قد يكون في بعض الأحيان خاطئًا، والواجب قد يكون غير نافع. هذا لا شك هو الرأي الذي يعتنقونه في كثير من الأحيان. فغالبًا ما يتحدث الناس كما لو كان هناك تضارب فعلي بين الواجب والمنفعة. لكنَّ الحالات التي من الشائع أن نعتقد بوجود مثل هذا التضارب فيها، يمكن، في رأيي، تفسيرها عبر افتراض أننا عندما نصِف فعلًا ما بأنه «نافع»، فإننا لا نقصد دائمًا أنَّ نتائجه الإجمالية ستكون قطعًا هي الأفضل على الدوام، وذلك بالطبع بعد أخذ كل شيء في الاعتبار. فليس هناك بتاتًا ما يدل بوضوحٍ على أن هذا هو ما نقصده دائمًا. قد يكون مقصودنا في بعض الأحيان مجرد أن الفعل نافع لغرضٍ معين؛ وأحيانًا أنَّه في مصلحة الفاعل، وإن لم يكن كذلك بشكلٍ عامٍّ. لكن إذا كنَّا نقصد هذا فقط، فإن نظريتنا، لا تُلزمنا قطعًا أنْ نقول إنَّ «النافع» دائمًا «واجب»، و«الواجب» دائمًا «نافع». إنها تُلزمنا فقط بقول ما يلي: إذا فهمنا كلمة «نافع» بالمعنى الأدق والأكمل، أي بعد أخذ جميع العواقب في الاعتبار، فإننا سنجد أنها تعني «أفضل ما يمكن». وإذا بات هذا مفهومًا بوضوحٍ، فإن معظم الناس، في اعتقادي، سيترددون في الاعتراف

بأنه من غير النافع حقًّا أن نقوم بواجبنا، أو أنَّ ما هو نافع حقًّا، بالمعنى الدقيق للكلمة، يمكن أن يكون خاطئًا.

ولكن، بلا شكٍّ، سيظل بعض الناس مُصرِّين على أنه من واجبنا -أو قد يكون في بعض الأحيان من واجبنا- القيام بأفعالٍ لن تجلب لنا أفضل النتائج الممكنة، وأحيانًا سيكون من الخطأ أيضًا القيام بأفعالٍ ستجلب لنا أفضل النتائج الممكنة. وأعتقد أن السبب الرئيسي وراء هذا الاعتقاد هو ما يلي:

من الشائع جدًّا الاعتقاد أن هناك أنواعًا معينة من الأفعال تكون دائمًا صائبة، وأنواعًا أخرى تكون دائمًا خاطئة. في الواقع، سيتبنَّى الأشخاص المختلفون وجهات نظرٍ مختلفة حول أنواع الأفعال التي لها هذه السِّمَة. فالقاعدة التي ستقدمها مجموعة من الأشخاص باعتبارها قاعدة عامة لا يوجد لها أي استثناءات، سوف ترفضها مجموعات أخرى كإقرارٍ منهم بهذه الاستثناءات. لكن هؤلاء، بدورهم، سيؤكدون أن بعض القواعد الأخرى هي التي بلا استثناءات. وبالتالي، هناك أعدادٌ هائلة من الناس الذين يوافقون على أن هناك بعض القواعد (أي أكثر من واحدة) ينبغي أن نطيعها دائمًا؛ على الرغم من أنهم قد لا يتفقون جميعًا على قاعدة واحدة بعينها. وهكذا، قد يؤكد بعض الناس -مثلًا- أن القتل (بعد تعريفه بطريقة معينة) فعلٌ لا يجب أن نرتكبه على الإطلاق، أو أنَّ التصرف بعدلٍ يمثِّل قاعدة واجبة الطاعة دائمًا. وبالمثل، يفترض الناس فيما يتعلق بالعديد من الأفعال الأخرى، أن من الواجب علينا دائمًا الالتزام بها، أو من الخطأ دائمًا ارتكابها.

لكن، فيما يتعلق بأي قاعدة من هذا النوع، بمجرد أن نؤكد أنه من واجبنا دائمًا أن نطيعها، فمن السهل والطبيعي أن نخطو خطوة أخرى ونقول إن من واجبنا دائمًا أن نطيعها مهما كانت العواقب. بالطبع، هذه الخطوة الإضافية لا تنبع بشكلٍ ضروري ومنطقي من مجرد الموقف القائل بأن هناك بعض الأفعال التي ينبغي، في الواقع، القيام بها أو تجنُّبها على الدوام. لأنه من الممكن أن تكون هناك بعض الأفعال التي، في واقع الأمر، تجلب دائمًا أفضل العواقب الممكنة، وأنواع أخرى لا تفعل ذلك مطلقًا. وعادة ما يتمسَّك الأشخاص الذين يعتنقون الفكرة الأولى، بأن الحالة في الواقع كالتالي: دائمًا ما تؤدي الأفعال الصائبة، بحكمٍ واقعٍ، إلى أفضل النتائج الممكنة، ولا تؤدي الأفعال الخاطئة إليها أبدًا. وبالتالي، حتى أولئك الذين يقبلون المبدأ القائل بأن «العدالة لا بُدَّ أن تأخذ مجراها، ولو انطبقت السماء على الأرض»، لا يعتقدون حقًّا أن العدالة ستتسبَّب في

انطباق السماء على الأرض، بل يعتقدون أنها دائمًا أفضل دعامة لها. وبالمثل، أولئك الذين يقولون: «لا يجوز مطلقًا أن ترتكب الشر كي تحقق الخير»، فعلى الرغم من أن قولهم يبدو أنه يشير ضمنيًّا إلى أن الخير قد يتحقَّق أحيانًا عبر ارتكاب أفعال خاطئة، فإنه سيكون من الصعب جدًّا أن يقبلوا فكرة أن ارتكاب الأفعال الخاطئة سيجلب عُمومًا عواقب أفضل مما لو كان المرء قام بالأفعال الصائبة. أو أيضًا، أولئك الذين يقولون: «إن الغاية لا تبرِّر الوسيلة مُطلقًا»، فعلى الرغم من أنهم بالتأكيد يشيرون بهذا القول إلى أن أفعالًا معينة ستبقى دائمًا خاطئة، مهما كانت الفوائد التي قد تأتي من ورائها، إلا أنهم يميلون -في اعتقادي- إلى إنكار أن الفوائد التي يمكن الحصول عليها من خلال التصرف بشكل خاطئ تفوق في الواقع تلك التي يمكن الحصول عليها من خلال التصرف بشكلٍ صائبٍ، وذلك إذا أخذنا في الاعتبار جميع عواقب كل فعلٍ منها.

لذلك، فإن أولئك الذين يعتقدون أن هناك طرقًا معينة للتصرف تمثِّل دائمًا الصواب، وطُرقًا أخرى تمثِّل دائمًا الخطأ، أتصور أنهم يعتقدون عمومًا أن الأولى تحقق، في الواقع، أفضل النتائج دائمًا، وأن الأخيرة لا تحقق أفضل النتائج مُطلقًا. ولكن، للأسباب التي ذكرناها في بداية الفصل الثالث، أعتقد أنه من غير المحتمل تبرير هذا الاعتقاد. تعتمد النتائج الإجمالية للفعل دائمًا، ليس فقط على طبيعة الفعل المعني، ولكن على الظروف التي يتم فيها أيضًا؛ وتتفاوت تلك الظروف بشكلٍ كبيرٍ إلى درجة أنه من غير المحتمل بالمرة، في معظم الحالات، أن يؤدي نوعٌ مُعين من الأفعال -دائمًا وفي جميع الظروف- إلى تحقيق أفضل النتائج الممكنة أو عدم تحقيقها. لهذا السبب، إذا قبِلنا وجهة النظر القائلة إنَّ الصواب والخطأ يتوقفان على عواقب أو نتائج الفعل، فيجب -في رأيي- أن نكون مُستعدين للشك في وجود نوع من الأفعال -أيًّا كان- صائبًا على الدوام، أو خاطئًا على الدوام. فعلى سبيل المثال، أيًّا كان تعريفنا «للقتل»، فمن غير المحتمل بتاتًا ألا تحدث حالة يكون فيها من الصواب ارتكاب جريمة قتل؛ وأيًّا كان تعريفنا «للعدالة»، فمن غير المحتمل بتاتًا ألا تحدث حالة يكون من الصواب فيها ارتكاب الظلم. لا شك أنه من الممكن تحديد الأفعال التي يكون من الصواب أو الخطأ القيام بها في الغالبية العظمى من الحالات؛ وربما يمكن أن نجد بعض القواعد من هذا النوع الذي لا يوجد له استثناءات فعلًا. ولكن في حالة معظم القواعد الأخلاقية العادية، يبدو من المستبعَد تمامًا أن تؤدي طاعتها دائمًا إلى أفضل النتائج الممكنة. ومعظم الأشخاص الذين يدركون ذلك، يقومون، في اعتقادي، بالتخلي عن وجهة النظر

القائلة بوجوب طاعتها على الدوام. أي إنهم سيقبلون بها كقاعدة عامة يوجد لها استثناءات قليلة للغاية، دون التظاهر بأنها قاعدة كُليَّة تمامًا.

سيكون هناك، بلا شكٍّ، بعض الأشخاص الذين سيقولون، في حالة وجود قاعدة معينة، إنه حتى لو كانت طاعة تلك القاعدة لن تجلب في بعض الحالات أفضل النتائج الممكنة، فإنه لا يزال علينا طاعتها حتى في هذه الحالات. وسيكون لديهم حقًّا معرفة ببعض القواعد التي ينبغي طاعتها على الدوام، ومهما كانت العواقب، وذلك حتى إذا لم تكن النتائج الإجمالية لها هي الأفضل. فمثلًا، قد يطبِّقون بجدية المبدأ القائل بأن العدالة لا بُدَّ أن تأخذ مجراها ولو انطبقت السماء على الأرض، بمعنى أنه مهما كانت عواقب العدالة سيئة في بعض الظروف، إلا أن واجبنا سيكون دائمًا أن نحققها. وهذا الرأي يتعارض بالضرورة مع مبدئنا؛ حيث يمكن -بشكلٍ مؤكدٍ- أن نتصور ظروفًا يمكن أن يحقق فيها الفعل الظالم أفضل النتائج الممكنة، سواء صحَّ ذلك في هذا العالم أم لا. وأشك فيما إذا كان أولئك الذين يؤمنون بأن هناك قواعد أخلاقية معينة تتسم بالكُلية المطلقة، يميزون عمومًا بين السؤال عما إذا كان العصيان للقاعدة يمكن أن يجلب أفضل النتائج الممكنة، والسؤال عما إذا كان العصيان، في تلك الحالة، خطأً. أتصور أنهم سيكونون بشكلٍ عامٍّ على استعدادٍ للقول بأن هذا لن يحدث أبدًا. لكن هناك مَن يعتقد أنه حتى لو حدث ذلك، فإن العصيان في تلك الحالة سيكون خطأً. وإذا كان الإيمان بوجهة النظر تلك واضحًا وصريحًا بهذه الصورة، فليس هناك، في اعتقادي، أي طريقة على الإطلاق لدحضها إلا من خلال اللجوء إلى الدليل الذاتي للمبدأ القائل: إنه إذا علِمنا يقينًا أن فعلًا معينًا سنقوم به، سيترتب عليه جعل العالم ككُلٍّ أسوأ حالًا مما لو اخترنا القيام بفعلٍ مختلفٍ، فمن المؤكد أنه من الخطأ بالنسبة إلينا أن نقوم بهذا الفعل الأول. إنَّ أولئك الذين يقولون إن هناك قواعد معينة يجب أن تُطاع دائمًا مهما كانت العواقب، ملزمون منطقيًّا بإنكار ذلك؛ لأنه عندما يقولون «مهما كانت العواقب»، يعني كلامهم ضمنًا «حتى لو أصبح العالم ككُلٍّ أسوأ حالًا بسبب أفعالنا». يبدو لي أنه من البديهي أن القيام بفعلٍ سيجعل العالم، بشكلٍ عامٍّ، أسوأ مما لو اخترنا فعلًا غيره، يجب أن يكون خطأً على الدوام. وإذا كان هناك اعترافٌ بذلك، سنكون قد تخلَّصنا تمامًا من وجهة النظر القائلة بأن هناك نوعًا من الأفعال، من واجبنا دائمًا القيام بها، أو من واجبنا دائمًا تجنُّبها، مهما كانت العواقب.

يبدو لي لهذا السبب أن علينا رفض هذا الاعتراض على وجهة النظر القائلة بأن الصواب والخطأ يتوقفان دائمًا على العواقب أو النتائج؛ أي رفض وجود أنواع معينة من الأفعال التي يجب القيام بها أو يجب تجنُّبها على الدوام، ودون قيدٍ أو شرط. لكن لا يزال هناك اعتراضان آخران، شائعين للغاية، ويستحقان أن ننظر فيهما.

الاعتراض الأول هو الذي ينصُّ على أن الخطأ لا يتوقف على طبيعة الفعل، ولا على عواقبه، بل يتوقف جزئيًّا، أو حتى كليًّا، على الدافع الذي يحركه. والمقصود بهذا الرأي أنه لا يمكن لأي فعل أن يكون صائبًا حقًّا، ما لم نقم به بدافعٍ، أو بمجموعة من الدوافع، التي من المفترض أنها خيِّرة؛ لكن هذا وحده ليس كافيًا لجعل الفعل صائبًا: فالفعل، إذا كان صائبًا، يجب دائمًا إما أن يجلب أفضل النتائج الممكنة، وإما يتميز ببعض الخصائص الأخرى. وبالتالي، فإن وجهة النظر هذه لا تتعارض بالضرورة مع مبدئنا فيما يخص نقطة أنَّ أي فعل لا يمكن أن يكون صائبًا ما لم يجلب أفضل النتائج الممكنة: إنها تتعارض فقط مع ذلك الجزء منه الذي يؤكد أنَّ كل فعلٍ يجلب أفضل النتائج الممكنة هو صائب. لكن هناك وجهة نظر تقول إن الصواب والخطأ يعتمدان بالكامل على دوافع الفعل: وهذا لا يعني فقط أنه لا يوجد فعل صائب، ما لم تكن دوافعه خيِّرة، بل يعني أيضًا أنَّ أي فعلٍ يقوم به شخص ما بدافعٍ معين، أو بمجموعة من الدوافع، يكون صائبًا على الدوام، أيًّا كانت عواقبه، وأيًّا كان وضعه من نواحٍ أخرى. ووجهة النظر هذه سوف تتعارض، بالطبع، مع كلا الجزأين المكونين لمبدئنا؛ لأنها لا تعني فقط أن الفعل الذي يجلب أفضل النتائج الممكنة قد يكون خاطئًا، ولكن أيضًا لأنها تعني أنَّ الفعل قد يكون صائبًا، على الرغم من فشله في جلب أفضل النتائج الممكنة.

قد يكون هناك توجه، استنادًا إلى وجهتي النظر السابقتين، إلى ضرورة أن نأخذ في الاعتبار مسألة الدوافع عند إصدار أحكامنا الأخلاقية؛ وهذا يمثِّل بالفعل تقدمًا كبيرًا في مجال الأخلاق، حيث سيبدأ الناس في إيلاء أهمية للدوافع، وعدم الاقتصار في مدح الأفعال أو ذمِّها على الطبيعة «الخارجية» للفعل، أو عواقبه. وكل هذا يمكن قبوله بمنتهى الأريحية. فمن المؤكد تمامًا أنه عند قيام شخص بفعلٍ له عواقب سيئة لكن بدافعٍ خيِّرٍ، فإننا نميل إلى الحُكم عليه بشكلٍ مختلفٍ عن الشخص الذي يقوم بفعلٍ مماثلٍ بدافعٍ شريرٍ؛ وأيضًا عندما يقوم شخص بفعلٍ له عواقب حميدة لكن بدافعٍ شريرٍ، فإننا قد ننظر إليه بشكل سيئ بسبب ذلك. ويمكن أن نعترف، في بعض الحالات على الأقل، أنه من الصحيح والمناسب أن يكون لدوافع المرء تأثيرٌ على حُكمنا. لكن السؤال

الآن: ما هو نوع الحُكم الأخلاقي الصحيح والمناسب الذي ينبغي على الدوافع أن تؤثر فيه؟ وهل يجب أن تؤثر في وجهة نظرنا فيما إذا كان الفعل المعني صائبًا أم خاطئًا؟ يبدو من المشكوك فيه للغاية أن يؤثر ذلك بالفعل في حُكمنا على هذه النقطة بالذات، لأننا تعوَّدنا أن نحكم بأن الشخص قد يتصرف أحيانًا بشكل خاطئ انطلاقًا من دوافع خيِّرة؛ وعلى الرغم من أننا يجب أن نعترف بأن الدافع الخيِّر يمثِّل بعض العذر، وأن هذه الحالة أفضل مما لو كان قد قام بالفعل نفسه بدافعٍ شريرٍ، إلا أن ذلك لا يجعلنا نُنكر أن الفعل خاطئ. لذلك، هناك سبب لأنْ نرى أنَّ نوع الحكم الأخلاقي الذي يتأثر بالنظر في الدوافع، لا يتكوَّن في الواقع من أحكام بشأن ما إذا كان الفعل المُرتكَب صائبًا أم خاطئًا؛ وإنما يتكوَّن من أحكامٍ أخلاقية من نوعٍ آخر؛ ولا يزال هناك الكثير من الأسباب التي تجعلنا نعتقد بأن تلك الأحكام التي من نوع آخر، هي وحدها التي يجب أن تتأثر به.

إنَّ الأحكام المتعلقة بصواب وخطأ الأفعال ليست، في الحقيقة، النوع الوحيد من الأحكام الأخلاقية الذي نصدره؛ وأعتقد أن السبب الوحيد وراء الخلط بين تلك الأحكام الأخرى وأحكام الصواب والخطأ، هو أن هذه الأخيرة تتوقف على الدافع. هناك ثلاثة أنواع أخرى من الأحكام تتعلَّق بشكلٍ رئيسي بهذه القضية. يمكن أن نقول، أولًا، إنَّ بعض الدوافع خيِّرة في جوهرها، وبعضها شريرة في جوهرها؛ وعلى الرغم من أن وجهة النظر هذه تتعارض مع النظرية المذكورة في الفصلين الأولين بهذا الكتاب، فإن مناقشة ذلك ليس موضع اهتمامنا حاليًّا: لأنه لا يتعارض على الإطلاق مع المبدأ الذي نتناوله حاليًّا، ألا وهو، أنَّ الصواب والخطأ يتوقفان دائمًا على عواقب الفعل فقط. والآن، إذا تمسَّكنَّا بوجهة النظر المذكورة، فسنظل على اعتقادنا من أن الشخص قد يتصرف بشكل خاطئ لكن بدافعٍ خيِّر، وبشكلٍ صائبٍ لكن بدافعٍ شريرٍ، وأن الدافع لا يؤثر، أو يُحدث فرقًا يُذكر فيما يتعلق بصواب أو خطأ الفعل. وأنَّ ما يتأثَّر بالدافع هو الخير أو الشر في الحالة برمتها: لأننا إذا افترضنا أنه يجب القيام بالفعل نفسه في حالة معينة بدافعٍ خيِّر، وفي حالة أخرى بدافعٍ شريرٍ، فإنَّ مقدار الخير في الحالتين لن يتغيَّر إذا كان المعيار هو عواقب الفعل، في حين أن وجود الدافع الخيِّر يعني وجود مقدار أكبر من الخير في حالةٍ، وغيابه في الحالة الأخرى. بهذا السبب وحده، يمكن أن نبرر وجهة النظر القائلة بأنَّ الدوافع مرتبطة ببعض أنواع الأحكام الأخلاقية، وإنْ لم تكن مرتبطة بأحكام الصواب والخطأ.

وهناك سببٌ آخر لوجهة النظر تلك، وهذا سبب قد يتمسَّك به حتى أولئك الذين يعتنقون النظرية التي تناولناها في الفصلين الأولين من هذا الكتاب. أي أن القول بأن الدوافع الخيِّرة

تتسبَّب عمومًا في السلوك الصائب، على الرغم من أنها لا تفعل ذلك دائمًا، والدوافع الشريرة تتسبب عمومًا في السلوك الخاطئ؛ وهو ما يمكن أن يكون سببًا آخر من شأنه أن يبرر تعاملنا بشكلٍ مختلفٍ مع الأفعال الصائبة الناتجة عن دافع خيِّر عن الأفعال الصائبة الناتجة عن دافع شرير. فعلى الرغم من أنه في الحالة المذكورة، لا يؤدي الدافع الشرير في الواقع إلى فعل خاطئ، ومع ذلك، إذا كان صحيحًا أن الدوافع من هذا النوع تؤدي عمومًا إلى فعل خاطئ، فسيكون من الصواب أن نُصدر هذا الحكم عليها؛ وأنَّ الأحكام التي تشير إلى أن الدوافع من هذا النوع الذي يؤدي عمومًا إلى الفعل الخاطئ، تمثِّل بلا شكٍّ أحكامًا أخلاقية من نوعٍ ما، نوعٍ مهمٍّ، على الرغم من أنها لا تثبت أن كل فعلٍ نقوم به بدافعٍ من هذا النوع يُعتبَر خطأ.

وأخيرًا، تبدو الدوافع أيضًا على صلة بنوعٍ ثالثٍ من الأحكام الأخلاقية ذي أهمية كبرى، أعني بذلك الأحكام المتعلقة باستحقاق الفاعل للثناء أو اللوم الأخلاقيين جزاء تصرُّفه، وبأي قدرٍ يكون ذلك. أعتقد أن هذا السؤال المتعلق بالشيء الذي يستحق الثناء أو اللوم الأخلاقي، غالبًا ما نخلط بينه وبين السؤال المتعلق بماهية الصواب والخطأ. من الطبيعي جدًّا أن نفترض، لأول وهلة، أن وصف فعل بأنه جديرٌ بالثناء أخلاقيًّا يساوي بالضبط القول بأنه صائب، وأن وصفه بأنه يستحق اللوم الأخلاقي يساوي بالضبط القول بأنه خاطئ. ومع ذلك، يمكن بقليلٍ من التفكير أن نلاحظ أنَّ الأمرين مختلفان تمامًا. فعندما نقول إنَّ فعلًا ما يستحق الثناء أو اللوم، فإننا نعني أن الصواب أن نمدحه أو أن نذمه؛ وهذا يعني أننا نُصدر حكمًا، ليس بشأن صواب الفعل الأصلي أو خطئه، بل بشأن صواب الفعل الإضافي الذي نقوم به عندما نمدحه أو نذمه. وهذان الحكمان ليسا نفس الشيء بالتأكيد. ولا يوجد أي سبب للاعتقاد بأن ما هو صائب يستحق دائمًا الثناء، وما هو خاطئ يستحق دائمًا اللوم. حتى إذا كان الدافع وثيق الصلة بالسؤال عما إذا كان الفعل يستحق الثناء أم اللوم، فهذا لا يعني بأي حالٍ من الأحوال أنه وثيق الصلة أيضًا بالسؤال عما إذا كان صائبًا أم خاطئًا. وهناك سبب وجيه يجعلنا نعتقد بأن الدافع يكون وثيق الصلة بالأحكام من النوع الأول: حيث علينا في بعض الأحيان أن نمدح فعلًا تم بدافعٍ شريرٍ أقل مما لو تم بدافعٍ خيِّر، وأن نذمَّ فعلًا تم بدافعٍ خيِّر أقل مما لو تمَّ بدافعٍ شريرٍ. ويُعد أحد الاعتبارات التي يتوقف عليها السؤال عمَّا إذا كان من الصواب ذمَّ فعل ما، هو أن الذم يهدف إلى منع الفاعل من القيام بأفعال خاطئة كهذه في المستقبل؛ فالفاعل إذا أخطأ بدافعٍ لن يتسبَّب في تكرار هذا الخطأ في المستقبل، فستكون الحاجة إلى ردعه باللوم والذم أقل مما لو كان قد تصرف بدافعٍ من المحتمل أن يؤدي به

إلى التصرف بشكلٍ خاطئ مرة أخرى. هذا، في اعتقادي، أحد الأسباب الحقيقية للغاية لقيامنا أحيانًا بذم تصرف إنسان بدرجة أقل شدة عندما يرتكب خطأ بدافعٍ خيِّر. لكني لا أقصد بذلك أن أقول إنَّ السؤال عن استحقاق شخصٍ ما للثناء أو اللوم الأخلاقيين، أو مقدار ذلك، يتوقف كليًّا أو دائمًا على دافعه. فأنا لا أعتقد هذا بالمرة. فالرأي عندي هو أنَّ هذا السؤال يتوقف على الدافع بقدرٍ ما؛ في حين أن السؤال عن صواب أو خطأ الفعل لا يتوقف على الدافع مطلقًا.

إذن، بناءً على ما سبق، هناك ثلاثة أنواع على الأقل من الأحكام الأخلاقية، التي من المعقول فيها أن نأخذ دوافع الفعل في الحسبان؛ فإذا قمنا بالتمييز بعناية بين هذه الأحكام من ناحية، وذلك النوع الذي يهتم فقط بالسؤال عن صواب وخطأ الفعل، من ناحية أخرى، فأعتقد أنه لن يكون هناك سببٌ لافتراض أن هذا السؤال الأخير يتوقف على الدوافع على الإطلاق. ففي جميع الأحوال، حقيقة أَخْذِ الدوافع في الاعتبار في بعض الأحكام الأخلاقية لا تُشكِّل مثل هذا السبب. ومن ثمَّ، لا يمكن اعتبار أن هذه الحقيقة تمثِّل اعتراضًا على وجهة النظر القائلة بأن الصواب والخطأ يتوقفان على عواقب الفعل وحدها.

لكن يبقى اعتراضٌ أخيرٌ على وجهة النظر تلك، والذي أعتبره الأخطر على الإطلاق. سيُقدم هذا الاعتراضَ الأشخاصُ الذين يؤكدون بشدة أن الصواب والخطأ لا يتوقفان على طبيعة الفعل أو على دوافعه، والذين يذهبون إلى أبعد من ذلك فيؤمنون -كحالة افتراضية- أنه إذا كان أي كائن يعرف تمامًا أن أحد الأفعال ستكون له نتائج إجمالية أفضل من آخر، فإن من واجبه دائمًا اختيار الفعل الأول، وليس الفعل الآخر. لكن ما يشير إليه هؤلاء الأشخاص هو أن هذه الحالة الافتراضية نادرًا ما تتحقق بيننا نحن البشر، هذا إن تحققت من الأساس. فنحن نادرًا ما نعرف على وجه اليقين أيَّ المسارات المفتوحة أمامنا ستؤدي إلى أفضل النتائج. فبعض الأحداث، التي لم يكن من الممكن توقعها، قد تُزيِّف أشد الحسابات دقة، وتجعل الفعل الذي كان لدينا العديد من الأسباب للاعتقاد بأنه سيجلب لنا أفضل النتائج، يجلب لنا في الواقع نتائج أسوأ مما كان يمكن أن تجلبها بعض الأفعال البديلة. لنفترض مثلًا أن شخصًا ما حرص أشد الحرص على التأكد من أن مسارًا معينًا هو الأفضل، واختاره لهذا السبب، ولكن بسبب بعض الأحداث اللاحقة، التي لم يكن من الممكن أن يتنبَّأ بها، اتَّضح له أن المسار المذكور ليس الأفضل: هل لهذا السبب نقول إن فعله كان خاطئًا؟ سيبدو من المشين قول هذا؛ ومع ذلك، فهذا ما يجب أن نقوله إذا أردنا أن نتمسَّك بأن الصواب والخطأ يتوقفان على العواقب الفعلية. أو لنفترض مثلًا أن شخصًا ما اختار

متعمدًا مسارًا ما، ولديه كل الأسباب التي تجعله يفترض أنه لن يجلب أفضل النتائج، ولكن وقعت بعض الأحداث غير المتوقعة فأحبطت مخططه وجعلت هذا المسار في الواقع هو الأفضل: فهل نقول إن مثل هذا الشخص، بسبب هذه الأحداث غير المتوقعة، تصرَّف بشكلٍ صائبٍ؟ قد يبدو هذا القول أيضًا أمرًا مشينًا؛ ومع ذلك، يجب أن نقوله إذا أردنا أن نتمسَّك بأن الصواب والخطأ يتوقفان على العواقب الفعلية. لهذه الأسباب يرى الكثير من الناس أنهم لا يركنون في حُكمهم إلى العواقب الفعلية، بل فقط إلى العواقب المحتملة مسبقًا، أو التي كان هناك سببٌ كي يتوقعها الفاعل، أو التي كان من الممكن أن يتنبَّأ بها. إنهم يقولون إن الفعل دائمًا ما يكون صائبًا، مهما كانت عواقبه الفعلية، بشرط أن يكون لدى الفاعل سببٌ لتوقُّع أنه سيكون أفضل تصرُّف متاح؛ ويكون دائمًا خاطئًا، إذا كان لديه سببٌ لتوقع أنه لن يكون أفضل تصرف متاح.

أعتقد أن هذا هو أخطر اعتراض على وجهة النظر القائلة بأن الصواب والخطأ يتوقفان على العواقب أو النتائج الفعلية. لكني مع ذلك أميل إلى الاعتقاد بأنه حتى هذا الاعتراض يمكن تجاوزه بالرجوع إلى التمييز بين ما هو صائب وخاطئ، من ناحية، والمستحَق للمدح أو اللوم الأخلاقيين، من ناحية أخرى. فلو أنَّ شخصًا اتضح أن أفعاله شرٌّ بسبب حوادث غير متوقعة، في حين كان لديه كل الأسباب التي تجعله يتوقع أنها ستكون أفعالًا خيِّرة، فما يجب أن نقوله عنه، ليس أن تصرُّفه كان صائبًا، بل إنه لا يُلام ولا يُذَم لذلك. ولعلَّ من المُسلَّم به تمامًا الآن أنه في مثل هذه الحالة لا يجوز إلقاء اللوم عليه؛ لأن اللوم هنا لن يخدم أي غاية خيرة، ومن المحتمل أن يلحق ضررًا. ولكن، حتى لو سلَّمنا بأنه لم يكن السبب في ذلك، فهل هذا مبرر لأن نقول إنَّه تصرَّفَ بشكلٍ صائبٍ؟ لا أستطيع أن أقول ذلك؛ ولهذا أعتقد بأنه في كل هذه الحالات يُعتبَر فعل هذا الشخص خاطئًا، على الرغم من أنه لا يستحق اللوم أو الذم، بل ربما حتى يستحق الثناء على تصرفه.

ولكن يمكن وضع نفس الصعوبة في شكلٍ آخر، حيث سيبدو أن هناك حُجة أنهض ضد وجهة النظر القائلة بأن الصواب والخطأ يتوقفان على العواقب الفعلية. فبدلًا من التفكير في الحُكم الذي يجب أن نصدره على فعلٍ ما بعد وقوعه، وقد أصبحت غاية نتائجه معروفة بالفعل، دعونا نفكر في الحُكم الذي يجب أن نصدره قبل ارتكابه، عندما يكون السؤال هو أي مسارٍ يختاره الشخص من بين عدة مسارات مفتوحة أمامه. من المُسلَّم به أنه لا يستطيع أن يعرف على وجه اليقين في ذلك التوقيت أيُّها سيجلب بالفعل أفضل النتائج؛ لكن دعنا نفترض أن لديه كل الأسباب للاعتقاد

بأن أحد هذه المسارات سيحقق بالتأكيد نتائج أفضل من أي مسار آخر، وأن جميع الاحتمالات تؤيد هذا الرأي. ألا نستطيع أن نقول، في مثل هذه الحالة، إن عليه قطعًا اختيار ذلك المسار؟ وإنه سيكون قد تصرف بشكل خاطئ للغاية إذا اختار أي مسار آخر؟ بالتأكيد، يجب أن نقول ذلك؛ وسيرى الكثير من الناس أننا على حقٍّ في قولنا هذا، بغض النظر عن النتائج التي قد تظهر لاحقًا. يبدو أن هناك بعض التناقض في قول العكس: فعندما نقول العكس في مثل هذه الحالة، قد يصبح من الصائب اختيار مسار، لدى الشخص كل الأسباب للاعتقاد بأنه لن يكون الاختيار الأفضل. لكني مع ذلك أميل إلى الاعتقاد بأنه حتى هذه الصعوبة لا تقضي على وجهة النظر التي نتناولها هنا. لقد بات من المُسلَّم به أن علينا أنْ نقول، وسيكون قولنا مُبرَّرًا، إنه يجب على الشخص المذكور اختيار المسار الذي لديه سبب للاعتقاد بأنه الأفضل. ولكن قد يكون هنا مبررات لأشياء كثيرة يمكن أن نقولها، ولا نعرف إذا كانت صحيحة، والتي هي في الواقع ليست كذلك، بشرط أن يكون هناك احتمال قوي بأن تكون كذلك. وهذا هو ما يحدث في هذه الحالة، حيث لا أرى سببًا لعدم قولنا ذلك، على الرغم من أنه يجب أن يكون لدينا ما يبرر القول بأن عليه اختيار مسار بعينه، فإنه من المحتمل ألا يكون صحيحًا حقًّا أن عليه ذلك. ما سيكون صحيحًا بشكلٍ مؤكدٍ هو أنه سيستحق أشد درجات اللوم الأخلاقي إذا لم يختَر المسار المذكور، على الرغم من أنه قد يكون خاطئًا. وبالتالي نحن مقيدون بمُفارقة تقول بأن الشخص قد يستحق حقًّا أشد إدانة أخلاقية لاختياره فعلًا صحيحًا في الواقع. لكني لا أفهم لماذا لا ينبغي لنا أن نقبل هذا التناقض.

نخلُص مما سبق إلى أنه لا يوجد سببٌ قاطعٌ يُعارض وجهة النظر القائلة بأن نظريتنا صحيحة في تأكيدها أن إجابة السؤال عما إذا كان الفعل صائبًا أم خاطئًا تتوقف دائمًا على عواقبه الفعلية. كما يبدو أنه لا يوجد سببٌ كافٍ للاعتقاد بأنه يتوقف على الطبيعة الجوهرية للفعل، أو على الدافع وراءه، أو حتى على نتائجه المحتملة.

الفصل السادس

الإرادة الحُرَّة

درسنا، في الفصول الثلاثة الأخيرة، مجموعة من الاعتراضات المختلفة التي يمكن تقديمها ضد النظرية الوارد ذكرها في الفصلين الأولين من هذا الكتاب. وقد كان الاعتراض الأخير الذي درسناه هو الذي يؤكد أنَّ السؤال عما إذا كان الفعل صائبًا أم خاطئًا، لا يتوقف على عواقبه الفعلية، لأنه كلما كانت العواقب أو النتائج، بقدر ما يمكن للفاعل أن يتنبَّأ بها، تمثِّل أفضل ما يمكن، فإن الفعل يكون دائمًا صائبًا، حتى لو لم تكن في الواقع أفضل ما يمكن. بعبارة أخرى، استند هذا الاعتراض إلى وجهة النظر القائلة بأن الصواب والخطأ يتوقفان، إلى حدٍّ ما، على ما يستطيع الفاعل معرفته. أقترح أن نقوم في هذا الفصل بالنظر -بدلًا من ذلك- في الاعتراضات على وجهة النظر القائلة بأن الصواب والخطأ يتوقفان على ما يستطيع الفاعل فعله.

علينا الآن أن نتذكر أن نظريتنا الأصلية تقول إنَّ هذا هو الحال، بل وتُصرُّ على ذلك. لقد أشرنا إلى هذا الأمر مرارًا وتكرارًا في الفصل السابق، حيث ذكرنا إنها تقول إن الفعل يكون صائبًا فقط إذا كان يجلب أفضل النتائج الممكنة. والمقصود بعبارة «أفضل النتائج الممكنة» هو «النتائج التي تكون -على الأقل- بنفس جودة النتائج التي كانت ستأتي من أي فعلٍ آخر كان يمكن للفاعل أن يقوم به بدلًا من ذلك»، لهذا، فهي ترى أن السؤال عما إذا كان الفعل صائبًا أم خاطئًا يتوقف دائمًا على مقارنة عواقبه أو نتائجه مع عواقب أو نتائج جميع الأفعال الأخرى التي كان يمكن أن يقوم بها الفاعل بدلًا منه. إنها تفترض إذن أنه حيثما يكون الفعل الإرادي صائبًا أو خاطئًا (فحديثنا طوال الوقت كان مقتصرًا على الأفعال الإرادية)، يكون الفاعل في إمكانه أن يفعل شيئًا آخر بدلًا منه؛ هذا جزء أساسي للغاية من النظرية.

ولكن أرى نفسي مضطرًّا هنا إلى تذكير القارئ بأننا نستخدم طوال الوقت كلمات مثل «يمكن»، و«يستطيع»، و«مُتاح»، بمعنى خاص. وقد شرحناه في الفصل الأول، فقد اقترحنا، بهدف الإيجاز فقط، أن نقول إنه كان في إمكان الفاعل القيام بفعلٍ معين، لكنه لم يقُم به، حيثما كان في إمكانه حقًّا أن يقوم به، إذا كان قد اختار ذلك؛ ونفس الشيء عندما نذكر ما في إمكانه فعله، أو ما هو ممكن أو متاح فعله، فإننا نقصد دائمًا ما هو مُمكن أو متاح، إذا اختار الفاعل ذلك. وبالتالي، فإن نظريتنا لا تقول، في النهاية، إن الصواب والخطأ يتوقفان على ما يمكن أن

يفعله الفاعل بشكلٍ مطلقٍ، ولكن فقط على ما يمكنه فعله، إذا اختار ذلك. وهناك فرقٌ هائلٌ بين الأمرين؛ لأن النظرية، من خلال تقييد نفسها بهذه الطريقة، تتجنَّب الجدل الذي لا يمكن تجنُّبه إذا قالت إن الصواب والخطأ يتوقفان على ما يمكن أن يفعله الفاعل بشكلٍ مطلقٍ. هناك عددٌ قليلٌ جدًّا من الأشخاص -هذا إن وُجِدوا- الذين ينكرون صراحة أننا كنَّا نستطيع في الكثير من الأحيان، إذا اخترنا ذلك، أن نفعل شيئًا مختلفًا عما فعلناه في الواقع. ولكن في اللحظة التي يتم التأكيد فيها على أن أي شخص كان في إمكانه فعل أي شيء آخر غير ما فعله، سينكر الكثير من الأشخاص ذلك. وبالتالي، فإن وجهة النظر التي سندرسها في هذا الفصل –وهي التي تقول إنَّ الصواب والخطأ يتوقفان على ما يمكن للفاعل أن يفعله بشكلٍ مطلقٍ- تُقحمنا في الحال في جدلٍ شديد الصعوبة؛ ألا وهو الجدل المتعلق بالإرادة الحُرة. فهناك العديد من الأشخاص الذين ينكرون بشدة أنه يمكن لأي إنسان أن يفعل أي شيء بخلاف ما فعله، أو أي شيء آخر غير ما سيفعله؛ وهناك آخرون يؤكدون عكس ذلك بقوة. كما أنَّ أي وجهة نظر نتبناها، إذا حدث واقترنت بالرأي القائل بأن الصواب والخطأ يتوقفان على ما يمكن للفاعل أن يفعله بشكلٍ مطلقٍ، من المحتمل أن تتعارض مع نظريتنا بصورة حادة. فأولئك الذين يعتقدون أنه لا يمكن لأي شخصٍ أن يفعل أي شيء آخر غير ما فعله، إذا اعتقدوا أيضًا أنَّ الصواب والخطأ يتوقفان على ما يمكننا القيام به، فمن المنطقي أن يكونوا مُلتزمين بالاعتقاد بأنه لا يوجد أي فعل من أفعالنا صائبٌ بشكلٍ مطلقٍ، أو خاطئ بشكلٍ مطلقٍ. وهي وجهة النظر التي أرى أنها غالبًا ما تلقى التصديق والقبول بالفعل، والتي، بالطبع، تمثِّل اعتراضًا شديد الخطورة على نظريتنا؛ فنظريتنا تشير ضمنيًّا -على العكس من ذلك- إلى أننا كثيرًا ما نتصرف بشكل خاطئ، إنْ لم تكن تصرفاتنا تخلو من الصواب على الدوام. من ناحية أخرى، يمكن أن نرى أنَّ أولئك الذين يعتقدون أن في إمكاننا فعل أشياء، لم نفعلها، وأن الصواب والخطأ يتوقفان على ما يمكننا القيام به، هم أيضًا عُرضة للدخول في تناقضٍ مع نظريتنا، إلا أن السبب هذه المرة مختلفٌ. تنصُّ نظريتنا على أنه في حالة أن الشخص كان في استطاعته أن يفعل شيئًا آخر، إذا كان قد اختار ذلك، فهذا يكفي تمامًا كي نحكم بأنَّ فعْلُه إما صائبٌ وإما خاطئ. لكن أولئك الذين يتبنَّون وجهة النظر التي ندرسها سيردُّون على ذلك بقولهم إن هذا لا يكفي بأي حال من الأحوال؛ فالقول بأنه كافٍ يكشف عن سوء فهمٍ لطبيعة الصواب والخطأ. سيقولون إنه من أجل أن يكون الفعل إما صائبًا وإما خاطئًا، من الضروري للغاية أن يكون الفاعل قادرًا حقًّا على التصرف بشكلٍ مختلفٍ، إذا كان قد اختار ذلك؛ وقادرًا هنا

بمعنى يختلف عن مجرد أن يكون لديه القدرة. فإذا كان كلّ فعلٍ صائبًا حقًّا بالنسبة إلينا لمجرد أنه كان في إمكاننا التصرف بشكلٍ مختلفٍ إذا كنا قد اخترنا ذلك، إذن، سيقول هؤلاء الأشخاص إنه في هذه الحالة، لن يكون شيء من أفعالنا صائبًا على الدوام، أو خاطئًا على الدوام. وسيقولون، بالتالي، إن نظريتنا تغفل تمامًا عن شرطٍ أساسي بخصوص الصواب والخطأ؛ وهو أنه لكي يكون الفعل صائبًا أو خاطئًا، يجب أن يتمَّ بحرية. ضِف على ذلك، أن الكثيرين منهم يعتقدون أيضًا أن فئة الأفعال التي يمكننا حقًّا القيام بها، غالبًا ما تكون غير متطابقة مع تلك التي يمكننا القيام بها إذا اخترنا ذلك. فعلى سبيل المثال، كثيرًا ما يكون الفعل الذي كان يمكن أن نفعله، إذا كنا قد اخترناه، هو فعل لم يكن في وسعنا القيام به؛ وأن الفعل يكون صائبًا دائمًا، إذا كان يجلب نتائج تكون على الأقل بنفس جودة النتائج التي كانت ستأتي من أي فعل آخر كان يمكننا أن نقوم به بدلًا منه. مما سيترتَّب عليه أن العديد من الأفعال التي تخبرنا نظريتنا أنها خاطئة، ستكون، في اعتقاد هؤلاء، صائبة، لأن هذه الأفعال هي أفضل ما نستطيع القيام به في الواقع، على الرغم من أنها ليست أفضل ما كان في إمكاننا القيام به، إذا كنا قد اخترنا ذلك.

تُعَد هذه الاعتراضات -في تقديري- الأكثر خطورة من بين تلك التي درسناها. وسبب خطورتها أنها (1) من الصعب للغاية التأكد من كلامها عن أن الصواب والخطأ لا يتوقفان حقًّا على ما يمكننا فعله، وليس فقط على ما يمكننا فعله، إذا اخترنا ذلك؛ (2) من الصعب جدًّا أن نعرف على وجه اليقين كيف كان في إمكاننا أن نفعل أي شيء مختلف عما فعلناه في الواقع. وأنا لا أدَّعي أن لديَّ رأيًا قاطعًا فيما يتعلَّق بأيٍّ من هاتين النقطتين. وكل ما يمكنني أن أفعله هو أن أشير إلى بعض الحقائق التي يبدو لي أنها واضحة، رغم التغاضي عنها في الكثير من الأحيان؛ وبالتالي استبعاد تلك الأسئلة التي يبدو لي أنها مشكوك فيها وصعبة حقًّا، من أجل أن أساعد القارئ في تحديد موقفه.

لنبدأ بالسؤال التالي: هل صحيح أن المرء كان في إمكانه فعل أي شيء آخر غير ما فعله في الواقع؟ أعتقد، قبل كل شيء، أنه كان من الأفضل أن أشرح بالضبط كيف يبدو لي أنَّ هذا السؤال مرتبطٌ بمسألة الإرادة الحرة. فالواقع، أنه في العديد من النقاشات التي تتناول موضوع الإرادة الحرة، لا يُطرَح هذا السؤال على الإطلاق؛ حتى إن المرء قد يعتقد أنَّ الاثنين لا علاقة لبعضهما ببعض. وأعتقد أن بعض الفلاسفة يشيرون بالفعل إلى أنه لا علاقة لبعضهما ببعض: يبدو أنهم يعتقدون أن إرادتنا يمكن أن تكون حُرة حتى لو لم نتمكن مطلقًا، في جميع الأحوال، من فعل أي

شيء آخر باستثناء الشيء الذي نفعله في النهاية. لكن إذا كان هذا هو الرأي عندهم، فيبدو لي أنه مجرد إساءة استخدام للغة. فمن المؤكد أن العبارة القائلة بأننا نتمتع بإرادة حُرة تعني أننا في بعض الأحيان نمتلك حقًّا القدرة على التصرُّف بشكلٍ مختلفٍ عن الطريقة التي نتصرف بها بالفعل؛ وبالتالي، إذا أخبرنا أيُّ شخصٍ أننا نتمتع بإرادة حُرة، بينما كان يقصد إنكار وجود مثل هذه القدرة، سيكون ببساطة يخدعنا. من المؤكد أننا سنكون بلا إرادة حُرة، بالمعنى المعروف للكلمة، إذا لم نتمكَّن بالفعل من القيام بأي تصرف آخر غير الذي قمنا به؛ لذلك، فالسؤالان مرتبطان بالتأكيد فيما يخص هذه المسألة. ولكن، من ناحية أخرى، لا نستطيع أن نقول إننا نتمتع دائمًا بإرادة حُرة لمجرد وجود حقيقة مجردة (إذا كانت حقيقة) بأننا قادرون أحيانًا على فعْل ما لم نفعله. بالتأكيد لن نكون متمتعين بها، إلا إذا كنَّا قادرين على فعْل ما لم نفعله؛ لكن لا يترتب على هذا أننا أصبحنا متمتعين بها، حتى في حالة قدرتنا على فعْل ما لم نفعله. وسوف يتوقف أمر تمتعنا بإرادة حُرة من عدمه على المعنى الدقيق لقدرتنا على فعل ما لم نفعله. لذلك حتى لو قررنا أننا غالبًا ما نستطيع حقًّا أن نفعل ما لم نفعله، فإن هذا القرار في حد ذاته لا يُخوِّلنا أن نقول إننا نتمتع بإرادة حُرة.

وفي اعتقادي، أنَّ النقطة الأولى التي يمكننا، بل ويجب أن نكون واضحين بشأنها هي أنه يمكننا بالتأكيد، بمعنى ما، أن نفعل ما لم نفعله. أعتقد أنه من الواضح أن الأمر كذلك؛ وأيضًا من المهم جدًّا أن ندرك أنه كذلك. لأن هناك الكثير من الناس اعتادوا تأكيد، دون سند يُذكر، أنه لا يمكن لأي شخص، في موقف ما، أن يفعل أي شيء آخر غير ما فعله بالفعل في ذلك الموقف. وهم يشيرون بكل بساطة، من خلال هذا القول، (حتى لو لم يقصدوا ذلك)، إلى أنه لا يوجد معنى مقبول لكلمة «يُمكن» في سياق قولنا «يمكن للمرء أن يتصرف بشكلٍ مختلفٍ»، وفي رأيي، إن ما يشيرون إليه خاطئ تمامًا بكل تأكيدٍ. لهذا السبب، فإن أي شخص يقول: «لا يمكن مُطلقًا أن يحدث أي شيء غير ما حدث بالفعل»، يُقدِّم قاعدة لا مُبرِّر لها بالمرة، والتي لا يستطيع هو نفسه أن يمتنع عن مخالفتها باستمرارٍ. من المهم هنا أن نؤكد هذا الأمر، لأن هناك الكثير من الناس يتمسَّكون بهذه القاعدة غير المشروطة، دون أن ينظروا كيف تتعارض -بشكلٍ صارخٍ- مع ما يؤمنون به، ونؤمن به جميعًا بحقٍّ، في أوقات أخرى. ولو أنهم قاموا بإضافة شيء يُعزز تلك القاعدة، كأن يقولون: «بأحد معاني كلمة «يُمكن»، لا يمكن مُطلقًا أن يحدث أي شيءٍ غير ما حدث بالفعل»، فقد يكونون على حقٍّ حينذاك، ولن نعترض وقتها على قولهم هذا. فكل ما نتمسك

به هو أنه، بأحد المعاني الصحيحة والشرعية تمامًا لكلمة «يُمكن»، والذي هو أحد أكثر المعاني شيوعًا واستخدامًا، من المؤكد أن بعض الأشياء التي لم تحدث، كان يمكن أن تحدث، والدليل على ذلك، هو ببساطة كالآتي:

هناك عددٌ لا حصرَ له من المناسبات التي نميِّز فيها جميعًا بين شيئيْن، لم يحدث أيٌّ منهما، وهو التمييز الذي نُعبِّر عنه بقولنا إن أحدهما كان من الممكن أن يحدث، بينما الآخر لا يمكن أن يحدث. لا يوجد تمييز أكثر شيوعًا من هذا، وفي اعتقادي أنه لا أحد ممن يدرس بشكلٍ مُنصفٍ الحالات التي ندرسها، يُمكن أن يشك في ثلاثة أمور، ألا وهي:

(1) إنه غالبًا ما يكون هناك بالفعل بعض التمييز بين الشيئين، بحسب اللغة التي نستخدمها.

(2) إن هذا التمييز، الموجود بالفعل بين الشيئين، هو الذي نقصده بقولنا إنَّ أحدهما ممكنٌ والآخر مستحيلٌ.

(3) إنَّ طريقة التعبير المستخدَمة، طريقة سليمة ومشروعة تمامًا.

ولكن إذا كان الأمر هكذا، فسيترتب على ذلك أن يكون أحد الاستخدامات شديدة الشيوع، والأكثر شرعية لكلمتي «يُمكن» و«لا يُمكن»، هو التعبير عن الاختلاف، والذي غالبًا ما يحدث بالفعل، بين شيئيْن لم يحدث أيٌّ منهما في الواقع. لن نحتاج هنا سوى تقديم بعض الحالات القليلة كأمثلة. كان في إمكاني هذا الصباح أن أمشي ميلًا في عشرين دقيقة، لكنني بالتأكيد لم أستطع الركض لمسافة ميلين في خمس دقائق. في الواقع، لم أفعل أيًّا من هذين الأمرين؛ لكن من غير المعقول أن أقول إن مجرد حقيقة أنني لم أفعل ذلك يلغي التمييز بينهما، وهو ما أعبِّر عنه بقولي إن أحدهما كان في مقدرتي، بينما الآخر لم يكن كذلك. وعلى الرغم من أنني لم أقُم بأي منهما، فإن أحدهما كان -بصورة ما- ممكنًا بالنسبة إليَّ، في حين أن الآخر كان مستحيلًا تمامًا بنفس الصورة. أو لنأخذ مثالًا آخر: من المعروف، كقاعدة عامة، أن القطط يمكنها تسلُّق الأشجار، بينما لا تستطيع الكلاب ذلك. لنفترض الآن أنه في فترة ما بعد الظهيرة لم يتسلق قط (أ) ولا كلب (ب) الشجرة. من السخف أن نقول إنَّ هذه الحقيقة المجردة تثبت أنه من الخطأ أن نقول (كما يجب أن نقول غالبًا) إنَّ القطة كان من الممكن أن تتسلق الشجرة، رغم أنها لم تفعل ذلك، بينما الكلب لا يستطيع ذلك. أو لنأخذ مثالًا يتعلق بجمادٍ؛ يمكن لبعض السفن أن يُبحر بسرعة عشرين عُقدة، في حين أن البعض الآخر لا يستطيع الإبحار بأزيد من خمس عشرة عُقدة. وحقيقة أنه، في مناسبة ما، لم تُبحِر السفينة ذات سرعة العشرين عُقدة بهذه السرعة

تحديدًا، لا يسمح لنا أن نقول إنها لم يكن من الممكن لها أن تفعل ذلك، بنفس المعنى المنطبق على السفينة التي أقصى سرعة لها هي خمس عشرة عقدة. بل يمكننا جميعًا، على العكس من ذلك، أن نميِّز -ويجب علينا أن نميِّز- بين الحالات التي لم تفعل فيها ذلك، لأنها لم تستطع (كأن يكون هناك عُطلٌ طارئ في مروحتها)، والحالات التي لم تفعل فيها ذلك، على الرغم من أنها تستطيع فعله. يمكن أن أستمر بلا توقفٍ في تقديم أضعاف تلك الأمثلة؛ فمن الأمور الجلية تمامًا أننا جميعًا نستخدم هذه اللغة باستمرارٍ: فنحن عند التفكير في حدثيْن لم يحدث أيٌّ منهما، نميِّز على الدوام بينهما بالقول: إنه في حين أن الحدث الأول كان ممكنًا، على الرغم من أنه لم يحدث، فإن الحدث الآخر كان مستحيلًا. ومن الواضح جدًّا أن ما نقصده بهذا (أيًّا كان) هو شيء غالبًا ما يكون صحيحًا تمامًا. ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فإن أي شخص يؤكد، دون قيدٍ أو شرطٍ، أنه «لا يمكن مُطلقًا أن يحدث أي شيءٍ غير ما حدث بالفعل»، هو ببساطة يؤكد قولًا خاطئًا.

لذلك، من المؤكد غاية التأكيد أننا كُنَّا (بمعنى ما) نستطيع في الأغلب فعل ما لم نفعله. والآن دعونا نرى كيف ترتبط هذه الحقيقة بالحُجة التي يحاول الناس من خلالها إقناعنا بأن ذلك ليس حقيقيًّا.

إنها حُجة معروفة، وهي ببساطة تقول: من المفترض (لأسبابٍ لا أريد مناقشتها هنا) أن كل حادثٍ له عِلة تسبقه. لكن هذا القول يعني أنه يتبع بالضرورة ما سبقه؛ أو بعبارة أخرى، أنه بمجرد وقوع الحدث السابق الذي يمثِّل العلة، لا بد من وقوع الحدث اللاحق. لكن عندما نقول «لا بد من وقوع الحدث اللاحق»، فإن كلامنا يعني أنه لم يكن من الممكن أن يحدث أي شيء آخر بدلًا من ذلك الحدث؛ لهذا، إذا كان لكل شيء علة، فلن يحدث مُطلقًا أيُّ شيء غير الذي حدث بالفعل.

والآن دعونا نفترض أن هذه الحُجة صحيحة، وأنَّ كل شيء له علة. فما الذي يترتب على ذلك؟ من الواضح أن ما سيترتب على ذلك هو أن أحد معاني كلمة «يمكن» ستعني «أنه لم يكن من الممكن أن يحدث مُطلقًا أيُّ شيء غير الذي حدث بالفعل» هذا ما سيترتب على هذه الحجة، ولكن، إذا كانت كلمة «يمكن» غامضة -أي إذا كانت تُستخدَم بمعانٍ مختلفة في مناسبات مختلفة- فمن الواضح بالطبع أنه من الجائز أن أحد معانيها سيفيد «أنه لم يكن من الممكن أن يحدث مُطلقًا أيُّ شيء غير الذي حدث بالفعل». ولكنها بمعنى آخر ستفيد في نفس الوقت «أن بعض الأشياء التي لم تحدث، كان يمكن أن تحدث». هل يمكن لأي شخص أن يؤكد على وجه اليقين أن

كلمة «يمكن» ليست غامضة؟ وأنها لا تحتمل أكثر من معنى صحيح؟ وبافتراض أنها ليست غامضة، سنجد أن حقيقة أنَّ بعض الأشياء، التي لم تحدث، كان من الممكن أن تحدث، تتعارض مع المبدأ القائل بأن كل شيء له علة؛ وفي هذه الحالة، سيتعيَّن علينا التخلي عن هذا المبدأ، لأن حقيقة أنه كان في إمكاننا في أغلب الأوقات فعل ما لم نفعله هي مسألة مُؤكدة. لكن الافتراض بأن كلمة «يمكن» ليست غامضة، افتراضٌ لا يجوز طرحه من دون دليلٍ دامغٍ. ومع ذلك، أعتقد أنه غالبًا ما يُطرَح دون أي دليلٍ على الإطلاق؛ ببساطة لأنه لا يخطر ببال أحد أن غالبًا ما تكون الكلمات غامضة. فعلى سبيل المثال، غالبًا ما يُفترض في جدل حرية الإرادة أن السؤال المحوري يدور فقط حول ما إذا كان كل شيء له عِلة، أم أنَّ هناك -في بعض الأحيان- أفعالًا إرادية بلا علة أو سببٍ. أولئك الذين يعتقدون أن لدينا إرادة حرة، يعتقدون أنهم ملزمون بالقول بأن هذه الأفعال لا يكون لها علة في بعض الأحيان؛ وأولئك الذين يعتقدون بأن كل شيء له علة، يعتقدون أن هذا يثبت أنه ليس لدينا إرادة حُرة. ولكن، في الواقع، من المشكوك فيه للغاية الافتراض بأن الإرادة الحرة تتعارض بشكلٍ مُطلقٍ مع المبدأ القائل بأن كل شيء له علة. وسواء كان الأمر كذلك أم لا، فإن كل شيء يتوقف على سؤالٍ صعبٍ للغاية يتعلق بمعنى كلمة «يمكن». كل ما نحن متأكدون منه بخصوص هذا الأمر هو:

(1) أنه إذا كانت لدينا إرادة حرة، فلا بُد أنه، بمعنى ما، كان «يمكننا» في بعض الأحيان أن نفعل غير ما فعلناه.

(2) أنه إذا كان لكل شيء عِلة، فلا بُد أنه، بمعنى ما، لا «يمكننا» فعل أي شيء غير ما فعلناه.

أما الشيء غير المؤكد هنا، والذي يحتاج بالتأكيد إلى بحثٍ ودراسة، فهو هل هذان الاستخدامان لكلمة «يمكن» يفيدان نفس المعنى؟

لنبدأ بالسؤال: ما معنى كلمة «يمكن»، التي تفيد أننا متأكدون من قدرتنا -في الكثير من الأوقات- على فعل ما لم نفعله؟ ما هو، مثلًا، المعنى الذي يفيد أنه كان «يُمكن» أن أمشي مسافة ميل في عشرين دقيقة هذا الصباح، رغم أنني لم أفعل؟ هناك افتراضٌ واحدٌ، وهو واضح للغاية: أنَّ المقصود ببساطة «يُمكنني، إذا كنتُ قد اخترت»؛ أو (لتجنُّب حدوث تعقيد محتمل) ربما من الأفضل أن نقول: «ما عليَّ فعله، إذا كنتُ قد اخترتُ». يفيد هذا الافتراض، بعبارة أخرى، أننا غالبًا ما نستخدم كلمة «يمكنني» ببساطة كاختصارٍ لعبارة: «كان عليَّ كذا، إذا كنتُ قد اخترت».

وفي جميع الحالات التي يَصْدُق فيها أنَّ في إمكاننا فعل ما لم نفعله، سيكون من الصعب للغاية، في رأيي، التأكد التام من أن هذا المعنى (أو شيئًا يشبهه) ليس هو ما نقصده بكلمة «يمكنني». قد تبدو حالة السفينة التي ذكرناها سابقًا استثناءً من ذلك، لأنه من المؤكد عدم صحة القول بأنها كانت ستُبحِر بسُرعة عشرين عقدة إذا كانت قد اختارت ذلك؛ ولكن حتى في هذا المثال، يمكن أن يكون المقصود ببساطة أنها كانت ستفعل ذلك، إذا اختار الرجالُ الموجودون على متْنِها هذا. هناك بالتأكيد أسبابٌ وجيهة للاعتقاد بأن ما نعنيه في الكثير من الأحيان بكلمة «يُمكن» هو فقط: «لكان الأمر كذلك، إذا اختار الفاعل ذلك». وفي هذه الحالة، يكون المعنى المقصود بكلمة «يمكن»، والذي يفيد حقيقة أننا غالبًا ما كان في إمكاننا فعل ما لم نفعله، يتوافق تمامًا مع المبدأ القائل بأن كل شيء له عِلة: لأنه في حالة قيامي بفعلٍ إرادي، وكان عليَّ أن أفعل شيئًا لم أفعله، يكون قولنا هذا غير متعارضٍ بتاتًا مع هذا المبدأ.

هناك سببٌ إضافي لافتراض أن هذا هو ما نعنيه غالبًا بكلمة «يمكن»، وهو أيضًا السبب في أهمية التمسُّك بالحقيقة الواضحة التي مفادها «أننا كثيرًا ما يكون علينا أن نتصرَّف بشكلٍ مختلفٍ، إذا أردنا شيئًا مختلفًا» هذا السبب هو أن أولئك الذين ينكرون أنه كان في إمكاننا فعل أي شيء لم نفعله، غالبًا ما يتحدثون ويفكرون كما لو أن كلامهم يتضمَّن بالفعل نتيجة مفادها أنه «لم يكن علينا أبدًا التصرُّف بشكلٍ مختلفٍ، حتى لو كنَّا قد أردنا شيئًا مختلفًا». يحدث هذا، في رأيي، في حالتيْن رئيسيتين؛ الأولى التي تشير إلى المستقبل، والأخرى التي تشير إلى الماضي. أما في الأولى، فيحدث الأمر عندما يعتقد الناس أنه لا يمكن أن يحدث شيء غير الذي حدث، مما يدفعهم إلى تبنِّي وجهة النظر التي تُسمَّى القدريَّة أو الجبريَّة، وهي القائلة إن النتيجة ستكون دائمًا نفس الشيء أيًّا كان ما نريده؛ وأنه، لذلك، لا فائدة من اختيار شيء دون آخر. وستكون هذه النتيجة هي المحصِّلة فعلًا إذا كنَّا بكلمة «يمكن» نعني «سيحدث الأمر، حتى لو أردناه». لكن ذلك بالتأكيد غير صحيحٍ، وهي بالتأكيد لا تنبع من مبدأ السببية. بل على العكس من ذلك، هناك أسبابٌ من نفس النوع تمامًا، وراسخة كالأسباب التي تقودنا إلى افتراض أن كل شيء له عِلة أو سببٌ، تأخذنا إلى نتيجة مفادها أنه إذا اخترنا مسارًا معينًا، فستكون النتيجة دائمًا مختلفة، من بعض النواحي، عما لو كنَّا قد اخترنا مسارًا آخر؛ وأننا نعلم أيضًا أن الاختلاف في بعض الأحيان يتمثَّل في حقيقة أن ما اخترناه سيحدث. لذلك، من المؤكد أنه غالبًا ما يكون

صحيحًا بالنسبة إلى المستقبل، أنَّ أيًّا كان الفعلان اللذان سنختارهما، سينفذان بالفعل، على الرغم من أن المؤكد تمامًا أن واحدًا فقط منهما هو الذي سنقوم به.

أما الحالة الثانية، فيفكر فيها الناس قائلين إنه لم يحدث أن تمكَّن أي شخص من فعل أي شيء غير ما فعله، وأنه يترتب على ذلك أنه لم يكن ليفعل، حتى لو كان قد اختار ذلك. وبناء عليه، يستنتجون مباشرة من أول هذين الافتراضين، أنه لا يمكن أبدًا تبرير مدح أو لوم إنسانٍ على أي شيء يفعله، أو التمييز في الواقع بين الصائب والخاطئ، من ناحية، والحظ أو النحس من ناحية أخرى. وقد خلصوا من ذلك إلى أنه -مثلًا- لا يوجد أبدًا أي سببٍ يجعلنا نتعامل مع ارتكاب جريمة متعمَّدة بصورة مختلفة عن تعاملنا مع الإصابة العرضية بمرضٍ ما. يقولون إن الشخص الذي ارتكب الجريمة لا يستطيع أن يمتنع عن ارتكابها بالضبط مثل الشخص الآخر الذي أصيب بالمرض؛ فكلا الحدثيْن لا مفرَّ منهما. وعلى الرغم من أن كليهما يمثِّلان بالطبع مصيبة كبيرة، ولهما على قدم المساواة عواقب سيئة للغاية؛ لا يوجد أي مبرر، على حد قولهم، للتمييز بينهما بالقول إنَّ ارتكاب الجريمة كان خطأ، أو أن الشخص مُلامٌ عن ذلك أخلاقيًّا. ستكون هذه النتيجة هي المحصلة فعلًا إذا كنا بكلمة «لا يمكن» نعني: «لن يحدث الأمر، حتى لو أراد تجنُّبه». لكن النقطة التي أريد أن أوضحها هي أن ذلك لا يتحقق إلا إذا افترضنا هذا الافتراض. وهذا يعني أنَّ حقيقة أن الشخص الأول كان سينجح في تجنُّب الجريمة، إذا اختار ذلك (وهو ما يحدث بالتأكيد في الكثير من الأحيان)، في حين أن الشخص الآخر لم يكن لينجح في تجنُّب المرض، حتى لو كان قد اختار ذلك (وهو ما يحدث أيضًا في الكثير من الأحيان)، تقدِّم وحدها تبريرًا كافيًا للنظر إلى الحالتين، والتعامل معهما، بشكلٍ مختلفٍ. وهي تُقدِّم مثل هذا التبرير، لأنه عندما يكون وقوع حدث ما متوقفًا على الإرادة، فإننا، من خلال التصرُّف بشكلٍ إرادي (كما نفعل عند إلقاء اللوم أو العقوبة)، غالبًا ما يكون لدينا فرصة معقولة لمنع تكرار أحداثٍ مماثلة في المستقبل، في حين أننا لا نمتلك مثل هذه الفرصة في حالة الحدث الذي لا يتوقف على الإرادة. لذلك، يمكن أن نقول -بإنصافٍ- إن أولئك الذين يتحدثون ويفكرون، كما لو أن الشخص الذي يتسبب في مصيبة بإرادته يجب أن يُعامل بنفس الطريقة بالضبط التي نُعامِل بها الشخص الذي يتسبب في حدوث مصيبة مماثلة بشكلٍ لا إرادي، يتحدثون ويفكرون كما لو كان من الخطأ أن نقول «إننا دائمًا كنَّا سنتصرف بشكلٍ مختلفٍ، حتى لو أردنا القيام بذلك». وهذا هو السبب في

أنه من المهم للغاية أن نتمسك -بيقين مُطلَق- بحقيقة أننا غالبًا كنَّا سنتصرف بشكلٍ مختلفٍ، إذا كنا قد أردنا شيئًا مختلفًا.

لذلك، هناك الكثير من الأسباب التي تجعلنا نعتقد أنه عندما نقول إنه «كان في إمكاننا فعل شيء لم نفعله»، فإننا غالبًا ما نقصد فقط «أننا كنا سنفعل ذلك، إذا كنا قد اخترنا». وإذا كان الأمر كذلك، فمن المؤكد تمامًا أنه غالبًا ما كان في إمكاننا، بهذا المعنى، فعل ما لم نفعله، وأن هذه الحقيقة لا تتعارض بأي حالٍ من الأحوال مع المبدأ القائل بأن كل شيء له عِلة. ومن جهتي، عليَّ أن أعترف بأنني لا أستطيع أن أشعر بالثقة الكاملة بأن هذا هو كل ما نعنيه ونفهمه عادةً عندما نؤكد أننا نتمتع بإرادة حُرة؛ لهذا السبب يُعتبر أولئك الذين ينكرون وجودها، ينكرون في الحقيقة (غالبًا دون وعي) «أن علينا دائمًا التصرُّف بشكلٍ مختلفٍ، حتى لو أردنا شيئًا مختلفًا» وهناك من يعتقد أحيانًا أن هذا هو ما نعنيه؛ ولا أجد أي حُجة ناهضة على عكس ذلك. وإذا كان هذا هو ما نعنيه، فهذا يعني أن لدينا حقًّا إرادة حُرة، وأيضًا أن هذه الحقيقة تتوافق تمامًا مع المبدأ القائل إن لكل شيء عِلة؛ ويترتب على ذلك أيضًا أن نظريتنا ستكون مصيبة تمامًا عندما تجعل الصواب والخطأ يتوقفان على ما كان يمكن أن نفعله، إذا كنَّا قد اخترنا.

لكن هناك، بلا شكٍّ، الكثير من الناس الذين سيقولون إنَّ هذا لا يكفي لإعطائنا الحق في أن نقول إنَّ لدينا إرادة حُرة؛ وقولهم هذا يستند إلى سببٍ معين، وهو يتسم بالتأكيد ببعض المعقولية، على الرغم من أنني لا أستطيع إقناع نفسي بأنه سببٌ قاطعٌ. سيقولون: من المسلَّم به أنه كان علينا في الكثير من الأحيان أن نتصرَّف بشكلٍ مختلفٍ، إذا كنَّا قد اخترنا شيئًا مختلفًا، ومع ذلك فليس صحيحًا أن لدينا إرادة حرة، ما لم يكن صحيحًا أيضًا، في مثل هذه الحالات، أنه كان من الممكن أن نختار بشكلٍ مختلفٍ. وهكذا جعلوا مسألة الإرادة الحرة مجرد مسألة ما إذا كان في إمكاننا أن نختار ما لم نختَره، أو أن نختار ما لن نختاره في الواقع. ونظرًا إلى وجود بعض المعقولية في هذا الاعتراض، أعتقد أنه من المفيد أن نشير هنا إلى أنه من المؤكد تمامًا مرة أخرى أننا، بمعنيين مختلفين على الأقل، غالبًا ما كان في إمكاننا اختيار ما لم نختره في الواقع، وهذه الحقيقة لا تتعارض بتاتًا مع مبدأ السببية.

المعنى الأول هو ببساطة المعنى القديم مرة أخرى. لو أننا بقولنا إنه كان في إمكاننا فعل ما لم نفعله، نقصد غالبًا أنه كان علينا فعل ذلك إذا كنا قد اخترنا، فمن الواضح أننا بقولنا إنه كان في إمكاننا اختيار القيام بذلك، نعني فقط «أنه كان علينا أن نختار ذلك، إذا كنا قد اخترنا أن نختار».

وأعتقد أنه ليس هناك شكٌّ في أنه غالبًا ما يكون صحيحًا أنه كان يتعين علينا اختيار القيام بشيء معين إذا اخترنا أن نختار؛ وأنَّ هذا المعنى في غاية الأهمية، حيث يكون في وسعنا في الكثير من الأحيان أن نختار. هناك بالتأكيد عملية بذل جهد لحثِّ أنفسنا على اختيار مسارٍ معين؛ وأعتقد أنه لا شك في أننا غالبًا إذا كنَّا قد بذلنا مثل هذا الجهد، كان علينا أن نختار؛ وهو ما لم نقم به في الواقع.

هناك، بجانب ذلك، معنى آخر، عندما يكون لدينا العديد من مسارات الفعل المختلفة أمامنا، ويمكننا أن نختار أيًّا منها؛ وهو معنى له أهمية عملية بالتأكيد، حتى لو لم يقدِّم لنا ما يبرر القول بأن لدينا إرادة حُرة. ينشأ هذا المعنى من حقيقة أنه في مثل هذه الحالات، نادرًا ما نعرف مسبقًا -على وجه اليقين- ما هو الاختيار الذي سنقوم به بالفعل؛ ويُعَد أحد أكثر المعاني شيوعًا لكلمة «محتمل» هو ذلك الذي نُسميه «حدثًا محتملًا»، وذلك عندما لا يستطيع أحد أن يعرف على وجه اليقين إذا كان سيحدث أم لا. ويترتب على ذلك أنه غالبًا، إن لم يكن دائمًا، عندما نختار، بَعد النظر في البدائل المتاحة، نجد أنه كان من المُحتمل أن نختار أحد هذه البدائل، والذي لم نختره بالفعل؛ وبالطبع لم يكن فعل ذلك في أغلب الأوقات محتملًا فحسب، بل كان هو ما سيحدث على الأرجح. وهذه الحقيقة بالتأكيد ذات أهمية عملية، لأن الكثير من الناس يكونون مستعدين أشدَّ الاستعداد لافتراض أنهم من المؤكد لن يختاروا شيئًا بعينه، وهو ما يعلمون أن عليهم اختياره، إذا كان متاحًا، وإيمانهم بأنهم لن يفعلوا ذلك يجعلهم بالطبع يمتنعون عن فعله. لهذا السبب، من المهم أن نتمسك بأنهم لا يستطيعون أن يعرفوا على وجه اليقين أنهم لن يقوموا باختيارٍ معين.

نخلص مما سبق إلى أنه من المؤكد تمامًا:

(1) أنه غالبًا كان علينا أن نتصرَّف بشكلٍ مختلفٍ، إذا كنا قد اخترنا ذلك.

(2) أنه -بالمثل- كان علينا في الكثير من الأحيان أن نختار شيئًا مختلفًا، إذا كنا قد اخترنا أن نختار.

(3) أنه كان تقريبًا من الممكن في جميع الحالات أن نختار شيئًا مختلفًا، بمعنى أنه لا يمكن لأي شخصٍ أن يعرف على وجه اليقين أنه ليس علينا أن نختار.

هذه الثلاثة مجتمعة تمثِّل حقائق، وكلها متوافقة تمامًا مع مبدأ السببية. هل يمكن لأي شخصٍ أن يقول على وجه اليقين إنه لا توجد حقيقة واحدة من هذه الحقائق الثلاث، ولا حتى مزيجٌ

منها، يخولنا أن نقول إن لدينا إرادة حُرة؟ أو لو افترضنا أننا لا نتمتع بإرادة حرة إلا إذا كان في إمكاننا في أغلب الأحيان أن نختار ما لم نختره، فهل يمكن لأي مدافع عن الإرادة الحُرة، أو أي معارض لها، أن يكشف لنا -بشكلٍ قاطعٍ- ما يقصده بعبارة «كان في إمكاننا أن نختار» في هذا السياق، وهل ما سيقدمه يختلف في شيء عن الحقيقتين اللتين قمت بترقيمهما بالأرقام (2) و(3)، أو عن مزيجٍ منهما؟ سيظل الكثير من الناس، بلا شكٍّ، يصرُّون على أن هاتين الحقيقتين وحدهما ليستا كافيتين بأي حالٍ من الأحوال لمنحنا الحق في القول بأن لدينا إرادة حرة؛ وأنه صحيح أنَّ لدينا حقًّا القدرة على الاختيار، بمعنى آخر تمامًا. لكن لا أحد، على حد علمي، يمكن أن يُخبرنا بالضبط ما هو هذا المعنى الآخر. من ناحيتي، لا أجد حُجة قاطعة تثبت لنا أن «معنى آخر» ضروريًّا لكلمة «يمكن» موجودٌ هنا، أو أن هذا المعنى غير موجودٍ. وبالتالي، سيكون ما خرجنا به من هذا الفصل هو الشك. أعتقد أنه بدلًا من أن نقول كما قالت نظريتنا، إنَّ الفعل لا يكون صائبًا إلا عندما يجلب من النتائج الخيِّرة ما يساوي ما كان سيجلبه أي فعل آخر كان يمكن للفاعل أن يقوم به إذا كان قد اختار ذلك، من المتاح أن نقول -بدلًا من ذلك- أنه لا يكون صائبًا إلا عندما لا يكون من الممكن للفاعل أن يفعل أي شيء سيجلب نتائج أفضل، وأن عبارة «لا يكون من الممكن أن يفعل» لا تساوي عبارة «لم يكن ليفعل، لو كان قد اختار»، بل يجب فهمها بالمعنى الذي يكفي لمنحنا الحق في أن نقول إن لدينا ارادة حُرة. وإذا كان الأمر كذلك، فإن نظريتنا ستكون خاطئة بهذا القدر فقط.

الفصل السابع

القيمة الجوهرية

يمكن أن نوجز هنا أهم النتائج التي توصَّلنا إليها حتى الآن فيما يتعلق بالنظرية المذكورة في الفصلين الأول والثاني، على النحو التالي. لقد حاولتُ أن أبيِّن في المقام الأول:

(1) أنَّ القول بأن الفعل الإرادي «صائب» أو «خاطئ»، أو «ينبغي» القيام به أو «لا ينبغي» القيام به، لا يساوي القول بأن هناك كائنًا، أو مجموعة من الكائنات، البشرية أو غير البشرية، لديها أي موقف عقلي -سواء كان شعورًا، أو رغبة، أو إرادة، أو تفكيرًا- تجاهه؛ ومن ثَمَّ لا يوجد دليلٌ على أن وجود موقف كهذا من جانب أي كائن بشري أو غير بشري تجاه فعل ما يكفي لإثبات أنه «صائب» أو «خاطئ»، أو «ينبغي» القيام به أو «لا ينبغي» القيام به.

(2) وبالمثل، إنَّ القول بأنَّ أي شيء، أو أي حالة من الأشياء، خير في جوهرها، أو شرٌّ في جوهرها، أو إن واحدة أفضل من الأخرى، لا يعني أيضًا القول بأن هناك كائنًا، أو مجموعة من الكائنات، لديه أي موقف عقلي - سواء كان شعورًا، أو رغبة، أو إرادة، أو تفكيرًا- تجاهها؛ ومن ثَمَّ لا يوجد، مرة أخرى، أي دليلٍ هنا على أن وجودَ موقفٍ كهذا من جانب أي كائن، أو مجموعة من الكائنات تجاه شيء معين، أو حالة من الأشياء، يكفي دائمًا لإثبات أنه خيرٌ أو شرٌّ في جوهره.

هاتان النقطتان مهمَّتان للغاية، لأن الرأي المناقض لهما شديد الشيوع، ويظهر بأشكالٍ مختلفة، ولأن أيَّ شكلٍ من هذه الأشكال يُعتبَر مُدمرًا تمامًا لأحد المبدأين الأساسيين لنظريتنا، أو لكليهما (على الرغم من أن هذا الأمر لا يظهر للجميع دائمًا). يدمر هذا الرأي، في العديد من أشكاله، المبدأ القائل: (1) إنه لا يوجد فعلٌ صائبٌ أو خاطئ على الإطلاق؛ ومن ثَمَّ يدمر أيضًا الرأي القائل بعدم وجود أي سِمة او خاصية تُلازم دائمًا الأفعال الصائبة، أو الأفعال الخاطئة؛ كما يدمر، في جميع أشكاله، المبدأ القائل: (2) إنه إذا حدث وكان من واجبات أي كائن أن يقوم بفعلٍ ستكون نتائجه الإجمالية (أ) بدلًا من فعل آخر ستكون نتائجه الإجمالية (ب)، فلا بُد أن يكون من واجب أي كائن على الدوام أن يقوم بالفعل الذي تكون نتائجه الإجمالية مماثلة تمامًا لـ(أ) بدلًا من الفعل الذي ستكون نتائجه الإجمالية مماثلة تمامًا لـ(ب)، إذا كان عليه أن يختار بينهما.

لقد حاولت، إذن، أن أبيِّن في المقام الأول أنه يمكن الدفاع عن هذين المبدأين بنجاح ضد هذه الموجة الأولى من الهجوم، والتي تتمثَّل (باختصارٍ) في القول بأن «الصواب» و«الخير» مجرد آراء ذاتية. لكننا وجدنا بعد ذلك أنه حتى أولئك الذين يُقرُّون ويتمسَّكون (كما يفعل الكثيرون) بأن «الصواب» و«الخير الجوهري» ليسا مجرد رأي ذاتي، قد يهاجمون المبدأ الثاني لأسبابٍ أخرى. فالمبدأ الثاني يفيد ضمنيًّا أن السؤال عما إذا كان الفعل صائبًا أم خاطئًا يجب أن يتوقف دائمًا على عواقبه الفعلية؛ وهذا الرأي موضع نزاع شديد استنادًا إلى أحد الأسباب الثلاثة التالية: (1) أنه يتوقف في بعض الأحيان على الطبيعة الجوهرية للفعل وحدها، أو بعبارة أخرى، أنَّ هناك أنواعًا معينة من الأفعال ستكون صائبة تمامًا على الدوام، وأخرى ستكون خاطئة تمامًا على الدوام، وذلك بغض النظر عن عواقبها، (2) أنه يتوقف، جزئيًّا أو كليًّا، على الدافع الذي يتم به الفعل، (3) أنه يتوقف على السؤال عما إذا كان لدى الفاعل سببٌ لتوقُّع أن نتائج الفعل ستكون أفضل ما يمكن. وبناءً عليه، حاولتُ أن أبيِّن بعد ذلك أن هذه الآراء الثلاثة غير صحيحة.

قمتُ، أخيرًا، في الفصل السابق، بطرح سؤالٍ حول المعنى الدقيق الذي يتوقف فيه الصواب والخطأ على النتائج الفعلية. وهنا للمرة الأولى نصِل إلى نقطة بدا معها أن صحة نظريتنا مشكوكٌ فيها للغاية. وقد ظهر أنَّ كل ما يمكن الاتفاق عليه هو أن الفعل الإرادي يكون صائبًا فقط عندما تكون نتائجه الإجمالية خيرًا، في جوهرها، بقدر أي فعل آخر كان يمكن أن يقوم به الفاعل بدلًا منه. لكننا لم نتمكَّن من التوصُّل إلى أي نتيجة قاطعة فيما يتعلق بالمعنى الدقيق الذي يجب أن نفهم به عبارة «كان يمكن» إذا كان هذا الافتراض صحيحًا؛ وما إذا كان سيصبح صحيحًا إذا فهمنا هذه الكلمات بالمعنى الدقيق الذي قدَّمته لها نظريتنا.

نخلص مما سبق إلى أنَّ النظرية المذكورة في الفصلين الأول والثاني صحيحة فيما يتعلق بثلاثة مبادئ:

(1) أن هناك بعض السِّمات أو الخصائص التي تختص بها، ويجب أن تختص بها، جميع الأفعال الإرادية الصائبة، ولا تظهر مع الأفعال الخاطئة.

(2) تتمثَّل إحدى هذه الخصائص في حقيقة أن النتائج الإجمالية للأفعال الصائبة تكون دائمًا خيِّرة، في جوهرها، بقدر أي شيء كان من الممكن للفاعل أن يفعله في ظل نفس الظروف (مع ذلك، لسنا متأكدين بأي معنى علينا أن نفهم كلمة «ممكن» على وجه التحديد)، في حين أن هذا الأمر لا يمكن أن يصدُق على الأفعال الخاطئة.

أنه إذا كانت أي مجموعة من النتائج (أ) أفضل في جوهرها من مجموعة (ب)، فيجب أن (3) تكون أي مجموعة مشابهة تمامًا للمجموعة (أ) أفضل في جوهرها من أي مجموعة مشابهة تمامًا للمجموعة (ب).

لم نتناول -في الواقع- جميع الاعتراضات الموجَّهة إلى هذه المبادئ الثلاثة؛ لكن أعتقد أننا تناولنا أكثرها شيوعًا، عدا واحدًا. وأرى أنه من الواجب عليَّ أن أذكر الآن بإيجازٍ ما هو هذا الاعتراض المتبقي، قبل أن أواصل الإشارة إلى السياق الذي يبدو لي أن النظرية المذكورة في الفصلين الأول والثاني، خاطئة تمامًا فيه، على الرغم من كونها صحيحة في هذه النقاط الثلاث جميعًا.

يمكن أن نسمِّي هذا الاعتراض الأخير «اعتراض الأنانية»، وهو يقول إنه لا يمكن لأي فاعلٍ أن يكون مُلزمًا بأي فعلٍ نتائجه الإجمالية أفضل ما يمكن، ما لم تكن نتائجه الإجمالية عليه شخصيًّا أفضل ما يمكن. أو بعبارة أخرى، يُعتبَر من الصواب دائمًا أن يختار الفاعل الفعل الذي تكون نتائجه الإجمالية عليه هي الأفضل، حتى لو لم تكن جميع نتائجه عمومًا (أي مع الأخذ في الاعتبار نتائجه على الكائنات الأخرى أيضًا) هي الأفضل. إنه يؤكد باختصار أنه لا يمكن مُطلقًا أن يكون من واجب أي فاعل التضحية بمصلحته من أجل الصالح العام. وأعتقد أن معظم الأشخاص الذين يتبنَّون هذا الرأي يكتفون بتأكيد ذلك، دون القول بأن من «واجب» الفاعل دائمًا تفضيل مصلحته الشخصية على الصالح العام. أي أنهم يعترفون بأن المرء قد يكون تصرفه صائبًا، حتى لو ضحى بمصلحته من أجل الصالح العام؛ إنهم يعتقدون فقط أنه إذا لم يفعل ذلك، سوف يكون تصرفه صائبًا بنفس القدر. لكن يبدو أن هناك بعض الفلاسفة الذين يعتقدون أنه «يجب دائمًا» على الفاعل أن يفعل ما يحقق له أفضل النتائج. فعليه، مثلًا، أن يفعل ما يؤدي إلى «كماله» أو خلاصه، أو «تحقيقه لذاته»؛ وهو ما يعني، بالتالي، أنَّ من واجبه أنْ يتصرف على هذا النحو، حتى لو لم يكن الفعل المذكور يجلب أفضل النتائج الممكنة للجميع.

الآن -بالطبع- لن يكون للسؤال عما إذا كان هذا الرأي صحيحًا أم لا في أي من هذين الشكلين المختلفين، أي أهمية عملية، إذا كان صحيحًا أن كل فعل يحقق الصالح العام يحقق دائمًا مصلحة الفاعل، والعكس صحيح. وقد بذل العديد من الفلاسفة جهدًا كبيرًا لمحاولة إظهار أن هذا هو ما يحدث: حتى أن البعض حاول أن يثبت أن الأمر يجب «بالضرورة» أن يكون كذلك. لكن يبدو لي أنه لا حُجة من تلك الحُجج التي استخدموها لإثبات هذا الافتراض تُظهر حقًّا أنه صحيح في

العموم. فمثلًا، قد تكون هناك حالة، إذا أراد الإنسان فيها أن يضمن تحقيق أفضل النتائج للعالم ككل، فعليه أن يضحي بحياته. وأولئك الذين يؤكدون أنه، حتى في حالة مثل هذه، سيجلب الشخص لنفسه أكبر قدرٍ ممكن من الخير، يجب عليهم ما يلي:

- إمَّا أن يؤكدوا أنه في حياة مستقبلية سيحصل على قدرٍ كافٍ من الخير الذي يعوضه عن كل ما كان سيجنيه خلال سنوات عديدة من الحياة التي كان سيعيشها في هذا العالم، وهي وجهة نظر يشوبها الشك، فلا نعرف يقينًا إذا كُنا سنحظى بأي حياة مستقبلية من الأساس، وما يدعو إلى الشك أكثر، أنه إذا حظينا بتلك الحياة، فلا نعرف كيف سيكون شكلها.

- وإما سيكون عليهم أن يدافعوا عن المفارقة التالية. لنفترض أن هناك رجلين، (أ) و(ب)، عاشا حتى سن الثلاثين حياتين لهما نفس القيمة الجوهرية؛ ثم كان عليهما في ذلك العمر التضحية بحياتهما من أجل الصالح العام. لنفترض أن (أ) قام بواجبه وضحى بحياته، لكن (ب) لم يفعل ذلك، واستمر في العيش لمدة ثلاثين عامًا أخرى. هنا يجب على أولئك الذين يروْن أن مصلحة الفاعل تطابق دائمًا الصالح العام، أن يقولوا إن عُمر (ب) البالغ ستين عامًا لا يمكن أن يكون له نفس القيمة الجوهرية التي للثلاثين عامًا الخاصة بالشخص (أ)، وذلك بغض النظر عن طريقة استغلال (ب) للثلاثين عامًا المتبقية له.

من المؤكد أن هذه مفارقة فاحشة، فمهما كانت القيمة الجوهرية التي سنمنحها إلى اللحظات الأخيرة من حياة (أ) التي أدى فيها واجبه على حساب حياته؛ ومهما قدرنا خسارة (ب) للقيمة الجوهرية في حياته، والتي نشأت من حقيقة أنه قد فشل -هذه المرة- في أداء واجبه. من الوارد جدًّا أن يتوب (ب) بعد ذلك عن فَعْلَته في تلك المرة، ويقضي ما تبقى من حياته ينعم في الخيرات؛ وسيكون من التهور أن نقول إن جميع الخيرات التي قد يُنعَّم فيها خلال هذه الثلاثين عامًا الأخيرة لا يمكن أن تكون كافية لجعل حياته أكثر قيمة، في جوهرها، من حياة (أ).

أعتقد لهذا السبب أن علينا أن نستنتج أنه لا يمكن على الدوام تحقيق أقصى قدرٍ من الخير لأنفسنا من خلال تلك الأفعال الضرورية لتحقيق أقصى قدرٍ من الخير للعالم ككل؛ ومن ثمَّ، من المهم عمليًّا أن نسأل: هل في مثل هذه الحالات من الصراع، من واجبنا، أو من حقنا، دائمًا أن نفضِّل مصلحتنا الشخصية على الصالح العام؟ وهذا سؤال، في رأيي، من المستحيل الإجابة عنه باستخدام حُجة تؤيد أحد الرأيين. فلو أنَّ شخصًا توصَّل، بعد تفكير عميق، إلى نتيجة مفادها أنه لا يمكن أبدًا أن يكون مُلزَمًا بالتضحية بمصلحته الشخصية من أجل الصالح العام، إذا كان هناك

تعارضٌ بينهما، أو أن يكون مُخطئًا إذا قام بذلك؛ فأنا أعتقد أنه من المستحيل أن نُثبت أنه مخطئ في تفكيره هذا. لكن الشيء المؤكد هو أنه من المستحيل، بنفس القدر، بالنسبة إليه أن يُثبت أنه ليس مخطئًا. أما من ناحيتي، فيبدو لي أنه مخطئ بشكلٍ واضحٍ تمامًا. حيث يبدو من البديهي تمامًا أنَّ من واجبنا دائمًا القيام بما يحقق أفضل النتائج أو العواقب للجميع، بغض النظر عن مدى سوء العواقب علينا نحن، وبغض النظر عن مقدار الخير المحتمل أن نخسره.

أعتقد، لهذا السبب، أننا يمكن أن نرفض بكل اطمئنان هذا الاعتراض الأخير على المبدأ القائل بأنه يجب على الفاعل دائمًا أن يقوم بالفعل الذي ستكون نتائجه الإجمالية أعظم من حيث القيمة الجوهرية من بين جميع الأفعال التي يمكنه القيام بها في أي مناسبة؛ ويمكننا أن نستنتج، بالتالي، أن النظرية الواردة في الفصلين الأول والثاني صحيحة فيما يتعلق بجميع النقاط الثلاث التي تناولناها حتى الآن، باستثناء مسألة الشك في المعنى الدقيق الذي يجب أن نفهم به عبارة «يمكنه القيام بها» الواردة في هذا الافتراض. لكن من الواضح أنه في أي نظرية تفعل ما تفعله هذه النظرية، وتقول إن الصواب والخطأ يتوقفان على القيمة الجوهرية لعواقب أفعالنا. من المهم للغاية أن نقرر أنواع العواقب أو النتائج التي هي في جوهرها أفضل أو أسوأ من غيرها. وفيما يخص هذه النقطة المهمة، يبدو لي أن النظرية المذكورة تتبنَّى وجهة نظر خاطئة تمامًا. إنها تؤكد، كما رأينا في الفصل الثاني، أن أي «كُلٍّ» يشتمل على لذة أكبر، سيكون دائمًا أفضل في جوهره من ذلك الذي يشتمل على لذة أقل، وأن لا شيء يمكن أن يكون أفضل من الناحية الجوهرية، إلا إذا كان يشتمل على لذة أكبر؛ وهنا علينا أن نتذكر أنَّ عبارة «لذة أكبر»، في هذا السياق، لا يجوز أن نفهمها حرفيًّا، ولكن نفهما بوصفها تُعبِّر عن أحد البدائل الخمسة المختلفة التي قمنا بشرح طبيعتها بالكامل في الفصلين الأولين. والسؤال الأخير الذي يجب أن نطرحه هنا: هل هذا الطرح صحيحٌ أم لا؟ وإذا لم يكن صحيحًا، فما هي الإجابة الصحيحة عن السؤال: ما هي الأشياء التي تكون في جوهرها أفضل أو أسوأ من غيرها؟

أولًا، وقبل كل شيء، من المهم أن نوضح العلاقة بين هذا السؤال وسؤال آخر من المحتمل جدًّا الخلط بينهما، ألا وهو: هل الافتراض المقدَّم في الفصل الأول يشكِّل الجزء الأول من النظرية التي ذكرناها، سواء أكانت صحيحة أم لا: أعني بذلك الافتراض بأن كمية اللذة هي المعيار السليم للصواب والخطأ، أو بأنه بحكم الواقع من واجبنا دائمًا، في هذا العالم، القيام بالأفعال التي ستحقق لنا أقصى قدرٍ من اللذة، أو(ربما لأن هذا ما تؤمن به الأغلبية) القيام بالأفعال التي

«نرى» أنها ستحقق مثل هذا القدر من اللذة. لقد كان هذا الافتراض الأخير هو الأكثر قبولًا بين الناس من الافتراض القائل بأن ما يجلب لذة أكبر يكون دائمًا أفضل في جوهره مما يحقق لذة أقل؛ ويميل الكثير من الناس إلى الاعتقاد بأنهم أحرار في الدفاع عنه، حتى لو أنكروا أن القيمة الجوهرية لأي شيء تتناسب دائمًا مع كمية اللذة التي يجلبها. وهكذا هي المسألة، بمعنى ما؛ لأنه من الممكن، من الناحية النظرية، أن تكون كمية اللذة معيارًا سليمًا للصواب والخطأ في هذا العالم، حتى لو لم تكن القيمة الجوهرية دائمًا بنفس قدر كمية اللذة. لكن على الرغم من أن هذا ممكن من الناحية النظرية، أعتقد أنه من السهل رؤية أنه من غير المحتمل للغاية أن يكون الأمر كذلك في أرض الواقع. لأنه إذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني ما يلي: أن علينا أن نصدق أنه في حالة وجود قيمة جوهرية أكبر للنتائج الإجمالية لأي فعل إرادي من تلك الخاصة بالنتائج الإجمالية للأفعال البديل المتاحة، فيمكن لها دائمًا أن تحقق أيضًا لذة أكبر، على الرغم من أننا نعرف، من حالات أخرى، أن مقدار القيمة الجوهرية لا يتناسب دائمًا مع كمية اللذة المتحققة. وبالطبع، من الممكن نظريًّا أن يكون الأمر كذلك: فمن الجائز أن تشكِّل النتائج الإجمالية للأفعال الإرادية الفعلية استثناءً كاملًا من القاعدة العامة: فتصبح -في هذه الحالة- الأفعال التي لها قيمة جوهرية أكبر، تحقق دائمًا لذة أكبر، على الرغم من أنه في حالات أخرى، لا يحدث هذا. لكن في رأيي، يمكن لأي شخص أن يرى أنه في حالة عدم وجود دليلٍ قاطعٍ على ذلك، فإن الاحتمالات كلها تأخذنا إلى الاتجاه المعاكس. في الواقع، من المستحيل تمامًا، في رأيي، إثبات أو نفي ذلك؛ لأن الأفعال في هذا العالم قد تشتمل على عددٍ هائلٍ من العواقب أو النتائج غير المباشرة والبعيدة، والتي لا يمكننا تتبُّعها جميعًا، مما يجعل من المستحيل التأكُّد بشكلٍ تامٍّ مما ستسفر عنه أي مقارنة بين النتائج الإجمالية لأي فعلين، سواء فيما يتعلق بالقيمة الجوهرية، أو فيما يتعلق بكمية اللذة التي يحققانها. لذلك، سيكون الحال كالتالي: تمثِّل كمية اللذة، في واقع الأمر، معيارًا سليمًا للصواب والخطأ، حتى لو لم تكن القيمة الجوهرية دائمًا تتناسب مع كمية اللذة الموجودة. لكن من المستحيل أن نثبت أنها معيار سليم إلا بافتراض أن القيمة الجوهرية دائمًا ما تتناسب مع كمية اللذة. وأعتقد أن معظم مَن تمسَّكوا بهذا الرأي قد وضعوا هذا الافتراض موضع التنفيذ، حتى لو لم يُدركوا أنهم قد فعلوا هذا.

هل هذا الافتراض صحيح إذن؟ هل صحيح أنَّ أي «كُلٍّ» سيكون أفضل في جوهره من آخر، عندما يشتمل فقط على لذة أكبر منه، بغض النظر عن حالة الاثنين من جميع النواحي الأخرى؟

يبدو لي أنه من المستحيل تقريبًا أن يتمكَّن أي شخص، يدرك تمامًا عواقب مثل هذه النظرة، من الاعتقاد بأن هذا الافتراض صحيح. إنه يفيد ضمنيًّا أننا نقول، مثلًا، إن العالَم الذي لا يوجد فيه أي شيء على الإطلاق باستثناء اللذة -لا معرفة، ولا حب، ولا جمال، ولا صفات أخلاقية- سيكون أفضل جوهريًّا -يستحق بدرجة أكبر أن يُخلَق- بشرط أن يحتوي على كمية إجمالية من اللذة وحدها تفوق بقليلٍ تلك الموجودة في العوالم الأخرى التي تحتوي على كل هذه الأشياء بالإضافة إلى اللذة. إنَّه يفيد أيضًا أنه حتى لو كانت الكمية الإجمالية للذة في كل من هذه العوالم متساوية تمامًا، فإن حقيقة أن جميع الكائنات في أحد هذه العوالم يمتلكون، بالإضافة إلى معرفة العديد من الأنواع المختلفة، التقدير الكامل لكل ما هو جميل، أو يستحق الحب في عالمهم، في حين لا تمتلك الكائنات في العوالم الأخرى أيًّا من هذه الأشياء؛ لا تمنحنا أي مبرر لتفضيل العالم الأول على باقي العوالم. وهو يفيد كذلك أن الحالة العقلية للمخمور، على سبيل المثال، عندما يكون مسرورًا بشدة من تكسير الأواني الفخارية، لها قيمة في ذاتها تساوي تمامًا القيمة التي لحالة الشخص الواعي تمامًا بكل التفاصيل الجمالية الرائعة في مسرحية الملك لير، فقط بشرط أن يكون مقدار اللذة في كلتا الحالتين متساويًا. يمكن أن نظل نذكر هنا إلى ما لا نهاية أضعاف وأضعاف هذه الحالات، ويبدو لي أنها تشكِّل «برهان الخلف»(***) للرأي القائل بأن القيمة الجوهرية تتناسب دائمًا مع كمية اللذة. بالطبع، سنجد هنا، مرة أخرى، السؤال غير قادر بالمرة على إثبات أو نفي ذلك. فلو توصَّل أي شخص، بعد تفكيرٍ عميقٍ، إلى نتيجة مفادها أنه لا يوجد نوعٌ من اللذة أفضل من نوع آخر، بشرط أن يكون مقدار اللذة في كليهما بنفس القوة، وأنه، إذا تمكَّنَّا من الحصول على نفس القدر من اللذة الذي كان يمكن أن نحصل عليه عند امتلاك المعرفة، أو الصفات الأخلاقية، أو الإحساس بالجمال، ولكن من دون تلك الأشياء، فإنها ستكون غير ضرورية بالمرة بالنسبة إلينا؛ فلن يكون هناك طريقة نثبت بها أن من يقول ذلك مخطئ. لكن يبدو لي أنه من المستحيل تقريبًا أن يعتنق أي شخص، يفهم السؤال حق الفهم، مثل هذا الرأي؛ وإذا فعل أي شخص ذلك، أعتقد أنه من البديهي أنْ يكون مخطئًا.

(***) برهان الخلف Reductio ad absurdum: هو برهان يقوم على إثبات صحة المطلوب بإبطال نقيضه، أو فساد المطلوب بإثبات نقيضه. [المترجم]

ومع ذلك، قد يسأل أحدهم: إذا كان الأمر واضحًا بهذ الصورة، فكيف يتبنَّى البعض وجهة النظر القائلة بأن القيمة الجوهرية تتناسب دائمًا مع كمية اللذة، وكيف يجادلون دفاعًا عنها؟

أعتقد أن إحدى أهم إجابات هذا السؤال هي أن أولئك الذين فعلوا ذلك لم يدركوا بوضوحٍ جميع عواقب آرائهم، ويرجع ذلك جزئيًّا إلى أنهم كانوا مشغولين فقط بالسؤال عما إذا كان حقًّا مقدار القيمة الجوهرية للنتائج الإجمالية للأفعال الإرادية لا يتناسب دائمًا مع كمية اللذة، وهو سؤال أشد غموضًا كما قلنا. لكن على ما أعتقد، هنا سببٌ آخر يستحق الذكر، لأنه يعرِّفنا على مبدأ بالغ الأهمية. يمكن في الواقع أن نقول، بشكلٍ لا يخلو من الوجاهة، إنه لا يمكن أن يكون لأي شيء قيمة جوهرية إلا إذا كان يحتوي على بعض اللذة؛ وقد يُعتقَد، للوهلة الأولى، أن هذه النظرة المعقولة، وربما الحقيقية، لا يمكن أن تؤدي إلى وجهة نظر غير معقولة تمامًا مفادها أن القيمة الجوهرية تتناسب دائمًا مع كمية اللذة؛ حيث يبدو واضحًا أن القول بأن لا شيء يمكن أن يكون ذا قيمة من دون اللذة هو أمر مختلف تمامًا عن القول بأن القيمة الجوهرية تتناسب دائمًا مع اللذة. وأعتقد أنه صحيحٌ بالفعل أن الرأيين مختلفان حقًّا كما قد يبدو لنا، وأن الأخيرة (اللذة) لا تتبع الأولى (القيمة الجوهرية) على الإطلاق. ولكن، في رأيي، إذا نظرنا من كثبٍ، فقد نرى سببًا يجعل من الطبيعي جدًّا التفكير في أن اللذة تتبع القيمة الجوهرية.

يتمثَّل السبب فيما يلي: إذا قلنا إنه لا يمكن لأي «كُلٍّ» أن يكون خيرًا في جوهره، إلا إذا كان يحتوي على بعض اللذة، فنحن بالطبع نقول إنه إذا قمنا باستخلاص اللذة التي يحتوي عليها أي «كُلٍّ»، فإن الباقي منه، أيًّا كان، لن يحتوي على أي خيرٍ جوهري على الإطلاق، بل سيكون دائمًا إما شرًّا جوهريًّا، وإما غير مهمٍّ في جوهره: وهذا (إذا تذكرنا تعريفنا للقيمة الجوهرية) هو نفس الشيء عندما نقول إن هذا الباقي، في الواقع، ليس خيرًا في جوهره على الإطلاق، ولكن دائمًا ما يكون إما شرًّا وإما غير مهمٍّ. الآن، دعونا نطلِق على اللذة التي يحتوي عليها هذا الكُل (أ)، ونطلق على الباقي كله، أيًّا كان، (ب). ثم نقول إن (أ) + (ب) هو بأكمله خير في جوهره، لكن (ب) ليس لديه خيرٌ في جوهره على الإطلاق. سيتبع ذلك بالتأكيد أن القيمة الجوهرية لـ (أ) + (ب) لا يمكن أن تكون أكبر من قيمة (أ) وحدها. قد يسأل البعض كيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك؟ كيف، من خلال إضافة (أ) إلى شيء ما، أي (ب)، والذي لا يمتلك أي خير في جوهره على الإطلاق، يمكننا الحصول على «كُلٍّ» فيه خير جوهري يزيد على ما في (أ)؟ بطبيعة الحال قد يبدو من البديهي أننا لن نتمكَّن من تحقيق ذلك. ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فسيترتب عليه عدم قدرتنا مطلقًا على زيادة قيمة أي شيء إلا عن طريق إضافة اللذة إليه: يمكننا بالطبع تقليل قيمته بإضافة أشياء أخرى، كإضافة الألم على سبيل المثال، لكن لا يمكننا زيادتها إلا بإضافة اللذة.

بالطبع، لا يترتب على هذا مباشرة أنَّ القيمة الجوهرية للكُل تتناسب دائمًا مع كمية اللذة التي يشتمل عليها بالمعنى الخاص الذي استخدمناه طوال الوقت لهذا التعبير، أي بمعنى أنها تتناسب مع زيادة اللذة على الألم، بأحد المعاني الخمسة الموضحة في الفصل الأول. لكن من المؤكد أنه من الطبيعي جدًّا أن نفكر في أنها تتناسب. ويترتب على ذلك أننا كُنَّا مخطئين في الأسباب التي قدمناها لمعارضة هذا الافتراض. وهو ما يجعلنا مخطئين في تفكيرنا بأن إضافة أشياء مثل المعرفة، أو الإحساس بالجمال، إلى عالمٍ يحتوي على قدرٍ معين من اللذة، دون إضافة المزيد من اللذة، سيُمكِّننا من زيادة القيمة الجوهرية لذلك العالم. لذلك، إذا أردنا أن نعارض الافتراض القائل بأن القيمة الجوهرية تتناسب دائمًا مع كمية اللذة، يجب أن نعارض هذه الحُجة. لكن الحجة المذكورة تبدو غير قابلة للجدل تقريبًا. في الواقع، لقد استُخدِمت كحجة مؤيدة للافتراض القائل بأن القيمة الجوهرية تتناسب دائمًا مع كمية اللذة، وأعتقد أنه ربما كان لها تأثيرٌ كبيرٌ في حثِّ الناس على تبني هذا الرأي، حتى لو لم يعبِّروا عنها صراحة بهذا الشكل.

كيف يمكن إذن أن نعارض هذه الحُجة؟ بالطبع يمكننا القيام بذلك عبر رفض الافتراض القائل بأنه لا يمكن لأي شيء أن يكون خيرًا في جوهره، إلا إذا كان يحتوي على بعض اللذة؛ ولكن من ناحيتي، على الرغم من أنني لست متأكدًا من صحة هذا الافتراض، فإنني لست متأكدًا أيضًا من عدم صحته. إنَّ الجزء الذي يبدو لي أنه يمكن أن يكون محلَّ نزاعٍ في هذه الحُجة، ويجب أن يكون كذلك، هو هذا الذي يفترض أنه عندما يحتوي «كُلٌّ» على عنصرين، (أ) و(ب)، وأحدهما، أي (ب)، ليس فيه أي خير جوهري على الإطلاق، لا يمكن أن تتجاوز القيمة الجوهرية للكُل قيمة العنصر الآخر، أي (أ). هذا الافتراض، في اعتقادي، يستند بشكلٍ واضحٍ إلى افتراض أشد عمومية، وهو يمثِّل مجرد حالة خاصة له. هذا الافتراض العام هو القائل: إنه عندما يتكوَّن الكل من عنصرين، (أ) و(ب)، فإن المقدار الذي تزيد به قيمته الجوهرية على قيمة أحد هذين العنصرين يجب أن يكون مساويًا على الدوام لقيمة العنصر الآخر. تنتج حالتنا الخاصة عن هذا الافتراض العام: لأنه سيترتب عليه أنه إذا كان العنصر (ب) غير مهمٍّ في جوهره، أي إذا كانت قيمته الجوهرية تساوي صفرًا، فإن المقدار الذي تتجاوز به قيمة «الكل» (أ) + (ب) قيمة (أ) سيساوي صفرًا هو الآخر، أي ستكون قيمة الكُل مساوية تمامًا لقيمة (أ)؛ بينما إذا كان العنصر (ب) شرًّا في جوهره، أي إذا كانت قيمته الجوهرية أقل من صفر، فإن المقدار الذي ستتجاوز به قيمة (أ) + (ب) قيمة (أ) سيكون أيضًا أقل من الصفر، أي ستكون قيمة الكُل أقل من قيمة (أ).

إذن، تقوم حالتنا الخاصة على هذا الافتراض العام؛ ففي رأيي، لا أحد سيؤكد أن الحالة الخاصة صحيحة دون أن يؤكد أن الافتراض العام هو الآخر صحيح. بطبيعة الحال، قد يبدو الافتراض العام بديهيًّا؛ وأنا أعتقد أن الرأي الغالب بين الجميع هو أنه كذلك: فهو يبدو مجرد استنتاجٍ قائمٍ على القوانين الرياضية. لكن، في تقديري، لا يمثِّل هذا الافتراض مجرد استنتاجٍ قائمٍ على القوانين الرياضية، وهو بعيد كل البعد عن المُسلمات البديهية، وبالتأكيد غير صحيحٍ.

دعونا نتأكد من صحة ذلك. نحن نقول إن حقيقة وجود كل من (أ) و(ب) معًا، إلى جانب حقيقة أنهما مرتبطان بعضهما ببعض بعلاقة ما (عندما يكونان معًا، يجب دائمًا أن يكون هناك علاقة ما تربط بينهما؛ ومن المؤكد أن الطبيعة الدقيقة للعلاقة ستُحدِث، في بعض الحالات، فرقًا كبيرًا في قيمة الكُل الذي يتكوَّن منهما، على الرغم من أنها ربما لا تحتاج إلى ذلك في جميع الحالات)، إنَّ هاتين الحقيقتين معًا يجب أن يكون لهما قدرٌ معين من القيمة الجوهرية، وهذا يعني أنه يجب أن تكونا إما «خيرًا» في جوهرهما، وإما «شرًّا» في جوهرهما، وإما «غير مهم» في جوهرهما. وأن المقدار الذي تتجاوز به هذه القيمة قيمة (أ)، إذا كان (أ) موجودًا بمفرده، لا يلزم أن يكون مساويًا للقيمة التي كان من الممكن أن تكون للعنصر (ب) إذا كان موجودًا بمفرده. هذا كل ما نقوله. فهل هناك ما يستطيع الإدعاء بأن هذا التصور يتعارض بالضرورة مع القوانين الرياضية؟ أو أنَّ عدم صحته من البديهيات؟ لا أرى ما يدعم قولًا كهذا؛ وإذا لم يكن هناك ما يدعم هذا، فإن الحُجة التي تسعى لإثبات أنه لا يمكننا أبدًا زيادة قيمة أي شيء إلا بإضافة اللذة إليه، هي حُجة لا أساس لها على الإطلاق.

لذلك، إذا رفضنا النظرية القائلة بأن القيمة الجوهرية دائمًا ما تتناسب مع كمية اللذة، يبدو الأمر كما لو أننا مضطرون إلى قبول المبدأ القائل بأن المقدار الذي تتجاوز به قيمة الكُل قيمة أحد عناصره لا يساوي بالضرورة قيمة العنصر المتبقي، وهو مبدأ سيكون مهمًّا للغاية في العديد من الحالات الأخرى إذا كان صحيحًا. ولكن، على الرغم من أن هذا المبدأ قد يبدو للوهلة الأولى متناقضًا، فليس هناك سببٌ يمنعنا من قبوله؛ في حين أن هناك أسبابًا مستقلة أخرى تدفعنا إلى قبوله. وعلى أي حال، يبدو واضحًا تمامًا في جميع الحالات أن مقدار القيمة الجوهرية للكُل لا تتناسب دائمًا مع كمية اللذة التي يشتمل عليها.

لكن إذا رفضنا هذه النظرية، قد يسأل سائل، ما البديل لها؟ كيف يمكننا الإجابة عن هذا السؤال، وما هي أنواع العواقب أو النتائج التي تُعد في جوهرها أفضل أو أسوأ من غيرها؟

أتصور أنه يمكن أن نقول في البداية إن نفس السبب الذي دفعنا إلى رفض وجهة النظر القائلة بأن مقدار القيمة الجوهرية يتناسب دائمًا مع مقدار اللذة، يدفعنا أيضًا إلى رفض الرأي القائل بأنه يتناسب دومًا مع مقدار العنصر الآخر أيًّا كان. وبغض النظر عن الشيء الذي يمكن اقتراحه كمقياسٍ للقيمة الجوهرية، بدلًا من اللذة -كالمعرفة، أو الفضيلة، أو الحكمة، أو الحب- أعتقد أنه من الواضح تمامًا أنه لا يصلح كمقياسٍ؛ لأنه يبدو جليًّا أنه مهما كانت قيمة هذه الأشياء، فإننا سنضيف دائمًا إلى قيمة الكُل الذي يشتمل على أيٍّ منها، ليس فقط تلك الأشياء، ولكن سنضيف أيضًا شيئًا آخر بدلًا منها. في الواقع، لا أرى أن هناك أيَّ سِمة تميز دائمًا «كُلًّا» ذا قيمة جوهرية أكبر على «كُلٍّ» ذي قيمة جوهرية أصغر، باستثناء السِّمة الأساسية التي تتمثَّل دائمًا في واجب كل فاعل في أن يفضِّل ما هو «أفضل» على ما هو «أسوأ»، إذا كان عليه الاختيار بين فعلين. وبالمثل، لا توجد -في رأيي- أي سِمة تخص فقط جميع الأشياء الخيرة في جوهرها، باستثناء أنها جميعًا تُعتبَر خيرًا في جوهرها، ويجب دائمًا اعتبارها أفضل من لا شيء على الإطلاق، وذلك إذا اضطررنا إلى الاختيار بين فعلين ستكون هي النتيجة الوحيدة لأحدهما، في حين لن يكون للآخر أي نتيجة على الإطلاق. والحقيقة هي أن وجهة النظر التي تبدو لي صحيحة هي تلك التي أعتقد أن كل شخص سيعتنقها، بصرف النظر عن النظريات، ألا وهي أن هناك تنوعًا هائلًا من الأشياء المختلفة، وكلها خيرة في جوهرها؛ وعلى الرغم من أن كل هذه الأشياء تشترك في بعض السِّمات، فإن تنوعها كبير للغاية إلى درجة أنه لا يوجد بها شيء يخصُّ أحدها دون الباقي، أي لا يوجد بها شيء لا يخص أبدًا الأشياء الشريرة في جوهرها أو غير المهمة. إنَّ كل ما يمكن القيام به عن طريق الكشف عن الأشياء الخيرة أو الشريرة في جوهرها، وما هو الأفضل أو الأسوأ من بينها، هو وضع تصنيف لبعض الأنواع الرئيسية منها، مع الإشارة إلى العوامل التي يقوم عليها خيرها أو شرها. وأعتقد أن هذا يمثِّل أحد أكثر الأشياء المثمرة التي يمكن أن نقوم بها في علم الأخلاق، والتي تعرَّضت لإهمالٍ شديدٍ حتى يومنا هذا، لكن لا يتسع المقام هنا للقيام بذلك.

إن المقام هنا يتسع فقط لملحوظتين أخيرتين:

الملحوظة الأولى: هي أنه يبدو أنَّ هناك سِمتين مهمتين تشترك فيهما كل صور الخير الجوهري، وإن لم تكونا مقتصرتين عليها وحدها.

(1) يبدو الآن كما لو أن لا شيء يمكن أن يكون خيرًا جوهريًّا إلا إذا كان يشتمل على بعض المشاعر، وأيضًا على شكلٍ من أشكال الوعي؛ وكما قلنا من قبل، من الممكن دائمًا أن يكون من بين المشاعر المذكورة قدرٌ من اللذة.

(2) يبدو أيضًا كما لو أنَّ كلَّ خيرٍ جوهري يجب أن يكون كُلًّا مُركَّبا يحتوي على مجموعة كبيرة ومتنوعة من العناصر المختلفة، كما لو أن شيئًا بسيطًا، وإن كان قويًّا -كاللذة مثلًا- لا يمكن مطلقًا أن يكون وحده المُمَثل للخير. لكن من المهم التمسُّك بفكرة معينة (رغم وضوحها)، ألا وهي أن أيًّا من هذه السِّمات ليست خاصة فقط بالخير الجوهري؛ فقد نجدها أيضًا في أشياء شريرة، أو غير مُهمَّة. في الواقع، ليس صحيحًا فقط، فيما يتعلق بالملحوظة الأولى، أن هناك أكثر من «كُلٍّ» يحتوي على الشعور بالإضافة إلى بعض أشكال الوعي الأخرى الشريرة في جوهرها؛ بل أيضًا لا يمكن لشيء أن يكون شريرًا في جوهره، إلا إذا كان يحتوي على بعض المشاعر.

الملحوظة الثانية والأخيرة: هي أننا يجب أن نكون حريصين للغاية على التمييز بين السؤالين: (1) هل يكون الشيء خيرًا أو شرًّا في جوهره، وبأي قدرٍ؟ (2) وهل هو قادر على أن يضيف أو يخصم من القيمة الجوهرية لكل ما يُشكِّل جزءًا منه، وبأي قدرٍ؟ وسؤالٍ ثالثٍ مختلفٍ عنهما تمامًا: (3) هل الشيء مفيد، وله نتائج خيرة، أم ضار وله نتاج شريرة، وبأي قدرٍ؟ فالأسئلة الثلاثة عُرضة للخلط الشديد بينها، لأننا في الحياة العامة، نطبق الصفات «خيِّر» و«شرير» على أشياء من الأنواع الثلاثة جميعًا بلا مبالاة: فعندما نقول إن الشيء «جيد» أو «خيِّر»، فقد نعني أيضًا (1) أنه كذلك في جوهره. أو (2) أنه يضيف إلى قيمة كل «كُلٍّ» خيِّرٍ في جوهره. أو (3) أنه مفيدٌ أو له نتائج خيِّرة؛ وبالمثل عندما نقول إن شيئًا ما «سيئ» أو «شرير»، فإننا سنعني عكس الأشياء الثلاثة السابقة. ومثل هذا الخلط من شأنه أن يؤدي إلى أخطاء، وأعتقد أن الخطأ التالي هو أكثرها شيوعًا. أولًا، يمكن للناس أن يفترضوا أنَّ الأشياء، التي هي في الواقع خيرة جدًّا بالمعنى المذكور في (1) أو (2)، ليست خيرة على الإطلاق، وذلك ببساطة لأنها تبدو غير ذات فائدة كبيرة لهم. أي أنها لا تحقِّق مزيدًا من النتائج الخيرة؛ وبالمثل، فيما يتعلق بالأشياء الشريرة جدًّا بالمعنى المذكور في (1) أو (2)، فمن الشائع جدًّا أن يفترض الناس أنه لا يمكن أن يكون هناك ضررٌ يُذْكَر منها، لمجرد أنها لا تؤدي إلى المزيد من النتائج السيئة. فليس هناك ما هو أكثر شيوعًا من العثور على أشخاص يسألون عن شيء خيِّر قائلين:

ما نفعه؟ ويخلصون من ذلك إلى أنه إذا لم يكن ذا نفع، فلا يمكن أن يكون خيِّرًا؛ أو يسألون عن شيء شرير: ما الضرر الذي يجلبه؟ ويخلصون من ذلك إلى أنه إذا لم يضر فلا شرَّ فيه. أو يرتكبون الخطأ بالعكس، عندما يصادفون أشياء نافعة جدًّا، ولكنها ليست خيرة على الإطلاق بالمعنى المذكور في (1) أو (2)، فمن الشائع جدًّا أن يفترضوا أنها خيرة بأحد هذين المعنيين، أو كليهما. أو مرة أخرى، فيما يتعلق بالأشياء، التي هي حقًّا خيِّرة جدًّا بالمعنى المذكور في (1) و(2)، فيفترضون أنها لا يمكن أن تسبِّب ضررًا، لأنها خيِّرة. وأخيرًا، بالنسبة إلى الأشياء التي ليست خيِّرة في جوهرها ولا مفيدة، فقد يفترضون أنها لا يمكن أن تكون خيِّرة على الإطلاق، على الرغم من أنها في الواقع خيرة جدًّا بالمعنى المذكور في (2). كل هذه الأخطاء نحن عُرضة للوقوع فيها، لأنه، في الواقع، لا يتناسب دائمًا مقدار الخير أو الشر في شيء ما -بأي معنى من المعاني الثلاثة- مع مقدار الخير أو الشر في أي من المعنيين الأخرين. ولكن -في رأيي- إذا حرصنا على التمييز بين الأسئلة الثلاثة المختلفة، فيمكن تجنُّب الوقوع في هذه الأخطاء جميعًا.

ملحوظة عن الكُتب

إذا كان القارئ العزيز يرغب في تكوين حكمٍ غير متحيزٍ تجاه المشكلات الأساسية للأخلاق، والتوصُّل إلى الحلول الصحيحة لها، فعليه ألا يقتصر في قراءاته على نوعٍ واحدٍ من الكُتب، بل يجب أن يطَّلِع على أنواعٍ مختلفة منها، ويعرف آراء مؤلفيها، ممن لهم سمعة طيبة ويحظون بالتقدير والاعتراف، ويتناولون أهم النقاط التي يجب أن تُقال في هذا الموضوع. أعتقد، لهذا السبب، أن عليه أن يقرأ قدر استطاعته، ويقارن بين جميع الأعمال التالية:

- بعض «محاورات أفلاطون» (بترجمة بنجامين جاويت). من بين أقصر تلك المحاورات، محاورة بروتاجوراس، ومحاورة جورجياس، ومحاورة فيليبوس، التي تتناول بشكلٍ حصري تقريبًا الأسئلة الأخلاقية الأساسية، ويمكن اعتبارها أمثلة نموذجية لطريقة أفلاطون في التعامل مع موضوع الأخلاق. ولكن ينبغي للقارئ أن يقرأ أيضًا محاورة الجمهورية بأكملها، لأنه، على الرغم من أنَّ اهتمامها ينصبُّ بشكلٍ رئيسي على نقاطٍ تفصيلية مُقارِنة، فهي تحتوي، في مواضع مختلفة منها، على مناقشات شديدة الأهمية تساعد القارئ على فهم وجهة نظر أفلاطون بشكلٍ عامٍّ.
- «الأخلاق النيقوماخية» لأرسطو (متوفر له العديد من الترجمات باللغة الإنجليزية).
- «بحث في مبادئ الأخلاق» لديفيد هيوم.
- «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» لكانط. (وقد تُرجِمَ إلى الإنجليزية مع أعمال أخرى، تحت عنوان «نظرية كانط الأخلاقية»، على يد توماس كينغزميل أبوت، الناشر: لونجمانز، غرين وشركاه).
- «النفعية» لجون ستيوارت مِلْ.
- «مناهج الأخلاق» لهنري سيدجويك (الناشر: ماكميلان وشركاه).
- «معطيات الأخلاق» لهربرت سبنسر (وهو الجزء الأول من مجلديه عن «مبادئ الأخلاق»، ولكنهما نُشرا أيضًا بشكلٍ منفصلٍ).
- «مدخل إلى الأخلاق» لتوماس هيل غرين (الناشر: منشورات كلارندون).

لقد اخترتُ هذه الأعمال باعتبارها كافية، لكنها ليست الوحيدة، لإعطاء فكرة وافية عن الطرق شديدة الاختلاف التي تعامل بها المؤلفون مع هذا الموضوع، ولا يزال الكثير من الناس يعتبرون هذه الأعمال من بين أفضل الكتب التي تستحق القراءة. لا شك أنه في بعض الحالات، قد يختار أحدهم بعض الأعمال البديلة لتلك التي ذكرتها؛ ولكن أعتقد أن هذه الأعمال التي اخترتها صالحة تمامًا لتوضيح الفكرة مثل أي عملٍ بديلٍ، وتقريبًا لا يمكن الاستغناء عن قراءة أيٍّ منها دون حدوث خسارة فادحة، ما لم يتم اختيار بعض الأعمال الأخرى المشابهة لها في طريقة التناول لتحلَّ محلها.

إذا أراد القارئ ما يرشده في قراءاته اللاحقة، خصوصًا فيما يتعلق بالكُتَّاب الراحلين، أحيله إلى كتاب سيدجويك «المحطات الرئيسية في تاريخ الأخلاق» (منشورات ماكميلان وشركاه)، والتي سيتمكَّن من خلاله مِن معرفة مَن الذي سيفيده في دراسته مِن الكُتَّاب الآخرين، ومَن الذي يستحق أيضًا أن يقرأ له على مسؤوليته الشخصية. وإذا كان يرغب في التعرف على أهم الأعمال المكتوبة في حقل الأخلاق، والتي كتبها مؤلفون لا يزالون على قيد الحياة، أعتقد أنني لن أتردد في أن أرشح له، في المقام الأول، كتاب «نظرية الخير والشر: للدكتور هاستينغز راشدال (منشورات كلارندون، 1907). هذا الكتاب، في رأيي، يقدم فكرة وافية عن نوع الأسئلة التي لا تزال قيد المناقشة في يومنا هذا، كما أنه يحتوي على إشارات إلى أهم أعمال الكُتَّاب الأحياء الآخرين، وهو ما يكفي لتمكين القارئ من أن يختار بنفسه ما يقرأه من بعد ذلك.

لمن يرغب في المزيد من الشرح والتوضيح للأفكار والآراء التي قمت بالدفاع عنها في هذا العمل، يمكن للقارئ الكريم أن يطَّلع على كتابي «مبادئ الأخلاق» (منشورات جامعة كامبريدج، 1903)، الذي يقدم نفس الأفكار العامة لكن بشكلٍ مختلفٍ إلى حدٍّ ما، كما يحتوي أيضًا على نقاشات حول نقاط أخرى قمتُ بحذفها هنا لعدم اتساع المقام لها.